

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

ANA CLÁUDIA LEMOS PACHECO

**“BRANCA PARA CASAR, MULATA PARA F...., NEGRA PARA TRABALHAR”:
ESCOLHAS AFETIVAS E SIGNIFICADOS DE SOLIDÃO ENTRE MULHERES NEGRAS
EM SALVADOR, BAHIA.**

Campinas

2008

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

ANA CLÁUDIA LEMOS PACHECO

**“BRANCA PARA CASAR, MULATA PARA F....., NEGRA PARA TRABALHAR”:
ESCOLHAS AFETIVAS E SIGNIFICADOS DE SOLIDÃO ENTRE MULHERES NEGRAS
EM SALVADOR, BAHIA.**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Ciências Sociais, sob orientação da **Profa Dra Maria Suely Kofes.**

**Campinas
2008**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

P115b	Pacheco, Ana Cláudia Lemos “Branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar”; escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia. / Ana Cláudia Lemos Pacheco. - Campinas, SP : [s. n.], 2008. Orientador: Maria Suely Kofes. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 1. Gênero. 2. Raças. 3. Negras. 4. Solidão. 5. Afetividade. I. Kofes, Maria Suely. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título. mh/ifch
--------------	---

Título em inglês: “White woman to marry, mulatta to make love and black woman to work”: affective choices and meanings of solitude among black women in Salvador, Bahia.

Palavras chaves em inglês (keywords) :

Gender

Race

Black women

Solitude

Affectivity

Área de Concentração: Ciências Sociais

Titulação: Doutor em Ciências Sociais

Banca examinadora: Maria Suely Kofes, Mariza Corrêa, Caetana Maria Damasceno, Maria Coleta Ferreira Albino de Oliveira, Maria de Lourdes Siqueira.

Data da defesa: 11-03-2008

Programa de Pós-Graduação: Ciências Sociais

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

ANA CLÁUDIA LEMOS PACHECO

**“BRANCA PARA CASAR, MULATA PARA F...., NEGRA PARA TRABALHAR”:
ESCOLHAS AFETIVAS E SIGNIFICADOS DE SOLIDÃO ENTRE MULHERES NEGRAS
EM SALVADOR, BAHIA.**

Banca examinadora:

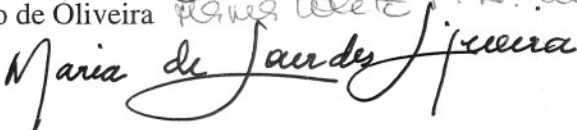
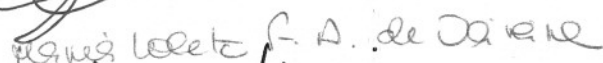
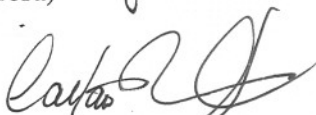
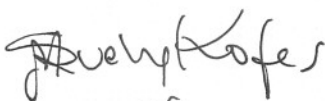
Profa. Dra. Maria Suely Kofes (orientadora)

Profa. Dra. Mariza Côrrea

Profa. Dra. Caetana Damasceno

Profa. Dra. Maria Coleta Ferreira Albino de Oliveira

Profa. Dra. Maria de Lourdes Siqueira



Suplentes:

Profa. Dra. Maria Filomena Gregori

Profa. Dra. Nilma Lino Gomes

Profa. Dra. Florentina da Silva Souza

Campinas

2008

À minha avó, Maria de Jesus Lemos (em memória);
À minha mãe, Terezinha de Jesus Lemos Pacheco (em memória)
Às minhas irmãs: Tânia Pacheco, Lúcia, Célia, Ceres, Walquíria e Cristina,
umas solitárias, outras não, umas com parceiros, outras não, mas, todas,
ao seu modo, Mulheres Negras guerreiras.

“A minha pele de ébano é ...
a minha alma nua,
espalhando a luz do sol,
espelhando a luz da lua (...)
minha pele é linguagem
e a leitura é toda sua (...)
Eu sou parte de você,
mesmo que você me negue (...)
liberdade(...)

Apesar de tanto NÃO e tanta DOR que nos invade,
Somos nós a alegria da cidade (...)
Apesar de tanto NÃO e tanta marginalidade,
Somos nós a alegria da cidade (...).
(Lazzo MATUMBI)

RESUMO DA TESE

“Branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar”: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia”.

Esta tese pretende discutir os aspectos relacionados com as escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia, tendo em vista, particularmente, os critérios de raça e gênero. Para tanto, selecionei como recorte empírico, dois conjuntos de mulheres negras sem parceiros fixos: o primeiro, constitui-se de ativistas políticas, integrantes do movimento de mulheres negras e / ou do movimento negro; e o segundo, de mulheres não-ativistas. Foram selecionadas 25 mulheres de vários segmentos sociais, tais como: trabalhadoras domésticas, professoras, intelectuais, trabalhadoras autônomas. A escolha desse objeto de estudo está baseada em alguns estudos demográficos dos anos 80 e em entrevistas realizadas que apontaram a cor/raça como um elemento precedente na preferência afetivo-sexual de parceiros. Como resultado dessas escolhas, haveria um “excedente” de mulheres negras “solitárias”, isto é: i) sem parceiros afetivos fixos; ii) sem relações afetivo-sexuais estáveis, em relação às mulheres pertencentes a outros grupos raciais. A fim de analisar como esta premissa se processa em contextos sociais específicos, optei por fazer uma pesquisa qualitativa baseada em observação, entrevistas em profundidade, análise de trajetórias e narrativas. Outras fontes complementares foram utilizadas: revistas, relatórios, recursos fílmicos, dados demográficos, históricos e literários e referências bibliográficas. As questões colocadas são as seguintes: como raça, gênero e outros marcadores sociais operam nas escolhas afetivas das mulheres negras investigadas? Como percebem as experiências da solidão?

Palavras-chave: Gênero, raça, escolhas afetivas, mulheres negras, solidão, afetividade.

ABSTRACT

“White woman to marry, mulatta to make love and black woman to work”: affective choices and meanings of solitude among black women in Salvador, Bahia”.

This thesis intends to argue the related aspects with the affective choices and meanings of solitude among black women in Salvador, Bahia, in view of, particularly, the criteria of race and gender. For in such a way, I selected as empirical clipping, two sets of black women without fixed partners: the first one, consists of politic activists, integrants of the black women movement and or of the black movement, and the second, of women not-activists. Twenty five women of some social segments had been selected, such as: domestic workers, teachers, intellectuals, self-employer workers. The choice of this object of study is based on some demographic studies of years 80 and on interviews that had pointed color/race as a preceding element in the affective-sexual preference of partners. As result of these choices, it would have an "excess" of "solitaires" black women, that is: i) without fixed affective partners; ii) without steady affective-sexual relations, in relation to women pertaining to other racial groups. In order to analyze how this premise processes in specific social contexts, I opted to making a qualitative research based in comment, interviews in depth, analysis of trajectories and narratives. Other complementary sources had been used: magazines, reports, filmic resources, bibliographical references, and demographic, historical and literary data. The placed questions are the following ones: how race, gender and other social markers operate in the affective choices of the investigated black women? How they perceive the experiences of the solitude?

Keywords : Gender, race, affective choices, black women, solitude, affectivity.

SUMÁRIO

RESUMO

ABSTRACT

AGRADECIMENTOS

APRESENTAÇÃO 1

INTRODUÇÃO:

A ESCOLHA DE UM OBJETO “AFETIVO”: AS MULHERES NEGRAS “SOLITÁRIAS” 9

“As consequências da modernidade” e a solidão 20

CAPÍTULO-1: UM TEMA “AFETIVO” NA ANTROPOLOGIA 29

O universo da pesquisa 33

Instrumentos metodológicos de investigação e análise 42

“As aventuras” em campo. 45

CAPÍTULO-2: RAÇA, GÊNERO E RELAÇÕES AFETIVO-SEXUAIS NA PRODUÇÃO BIBLIOGRÁFICA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS BRASILEIRAS: UM DIÁLOGO COM O TEMA 53

Introdução 53

As teorias raciais no Brasil 56

A década de 30 58

Salvador: “Roma Negra” 64

Salvador: o enigma do matriarcado negro 68

Casamento inter-racial e ascensão social 73

Novos cenários, novos paradigmas 78

A década de 70: uma nova interpretação 81

O “mercado afetivo”: a importância dos estudos demográficos
da década de 80 82

CAPÍTULO-3: AS TRAJETÓRIAS SOCIAL-AFETIVAS DAS ATIVISTAS NEGRAS 87

Clementina: “a voz da liberdade” 87

Dandara : “O olho do furacão”: 109

Anastácia: a política do afeto 126

Nzinga, uma matriarca, filha de Oyà 137

Mahin: uma intelectual negra 145

CAPÍTULO-4: AS TRAJETÓRIAS SOCIAL-AFETIVAS DAS MULHERES NÃO-ATIVISTAS	157
Carmosina: “em busca de um lugar ao sol”	157
Acotirene: “a alegria da cidade”	170
Chica: uma trajetória em ascensão	183
Winnie: o amor e o poder	195
Zeze: ascensão, amores e discriminações	205
CAPÍTULO - 5: “AS TEIAS DE SIGNIFICADOS”: OS SENTIDOS ATRIBUÍDOS ÀS ESCOLHAS AFETIVAS E A SOLIDÃO	225
As ativistas	225
O modelo Xuxa: “os negros preferem as loiras”	227
O campo político e as escolhas afetivas: “as militantes assustam”	241
A poligamia: “lá vem o negão, cheio de paixão”	251
As não - ativistas	259
A chefia feminina e a questão da paternidade e da “poligamia negra”: o “abandono”	260
Gênero, raça e ascensão: o “gigolô” e a imagem da “negra que quer se dá bem com o gringo”	270
As ativistas e não – ativistas	284
A religião como concepção de mundo	285
6. CONCLUSÃO: CORPO, AFETIVIDADE E SOLIDÃO	291
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA:	303
ANEXOS	
Anexo A: perfil sócio-econômico	314
Anexo B: Entrevistas abertas (grupos 1 e 2)	315
Anexo C: Teias de significados da solidão (grupo -1)	316
Anexo D: Teias de significados da solidão (grupo -2)	317

AGRADECIMENTOS

Ao término de uma tese, tem-se uma sensação de vazio e, ao mesmo tempo, de um sentimento de dever cumprido. Entretanto, ao olhar para trás, para a minha trajetória, desde quando essa história começou, me dá muita alegria e esperança de saber que alguns valores, como amizade e solidariedade são os ingredientes principais para as coisas darem certo. Assim, foi o começo dessa longa jornada de trabalho, a elaboração inicial desta tese (de sua concepção) até o seu final. Na jornada inicial, contei com o apoio de minha família, meu pai, Walquir Pacheco, um homem negro de outro mundo, em sua grandiosidade e humildade; apesar da distância geográfica, esteve sempre presente em nossas vidas. À minha avó, minha musa, às minhas irmãs e a o meu irmão Waltemir Pacheco, pelo “dengo”. À minha madrastra, Marieta Pacheco, pelo estímulo que me dera.

Às outras gerações, meus sobrinhos: Luciana, Katyucia, Thaís, Waltemir Junior, Marla. À segunda geração: Marina Nathalie (Mamá); Matheus, Catharine. À terceira geração: Ana Luiza (“fofinha”), Barbinha e Gabriela. À quarta geração, meus sobrinhos-netos: Maria Eduarda (Dudinha), Ananda e a pequenina Maria Clara, ufa! A Davi Pacheco, meu sobrinho, mesmo em outro plano, está sempre comigo, no coração.

Aos outros membros “postiços” da família, meus cunhados e cunhada. A todos eles, meus agradecimentos, em especial, a Luis Edmundo, pela confiança que sempre depositou em mim. Todos esses acompanharam esta fase da tese, da tese! Perguntando, mas com muito bom humor.

Falando da tese propriamente dita, este projeto acadêmico só foi possível de ser realizado, desde sua fase inicial, com o apoio de grandes amigos (as): Maria Geny Ferreira Santo, amiga de fé, foi a primeira pessoa a me incentivar. Ela é a responsável pela sugestão do tema, e me deu todo apoio para realizá-lo. A ela, meu eterno agradecimento.

A minha chegada em Campinas, para fazer o Doutorado, e a minha permanência ali foram possíveis devido à grande rede de amizade e solidariedade que construí naquele lugar. Ronaldo Barros, amigo há um bom tempo, colocou-me em contato com outros amigos que lá passei a conhecer: Itamarati de Lima, amigo inesquecível, Núbia Moreira e Márcio Alves. Núbia, meus agradecimentos pelo incentivo e troca de “figurinhas” sobre o nosso tema de pesquisa; ela,

também, uma estudiosa da “raça e do gênero”. Elen Peres, pelo apoio nos momentos difíceis. Elen e Ita me ensinaram a conviver e a respeitar outras diferenças, além daquelas que eu já conhecia. A Claudete Gomes, Júlio Silva, Ana Maria e Jéferson. A Claudete pela paciência e presteza que sempre teve para comigo.

Às amigas baianas: Isabel Cristina Ferreira dos Reis, Bel, pela nossa amizade de longo tempo, sempre juntas na empreitada de vencer os obstáculos que se colocaram em nossa passagem em Campinas e na vida. Eu, fazendo o doutorado em Ciências Sociais, e ela em História na UNICAMP. Vivemos momentos de dificuldades e de muita alegria, enfim, somos vitoriosas porque persistimos. As outras amigas, Joselaide Lima (Ladilha), pelas conversas e reflexões diárias. Ladilha é amiga de muito tempo, uma conselheira sentimental e espiritual, que eu respeito e gosto muito. Maria da Anunciação Silva e Rita Brito, apesar do pouco tempo de amizade, não são menos importantes em termos de sentimento e de lealdade.

A outros amigos que conheci em outros contextos, ainda na Bahia. Aos ex-colegas da UEFS: Joilson Cruz, Jémisson Santos, Ângelo Sérgio, Wellington Castelucci, Rinaldo Leite, Márcia Barreiros, Cecília Soares, Lucilene Reginaldo e Ione Celeste. Aos colegas da Área de Antropologia, em especial, à Ana Magda Carvalho e a Cristiane Sousa, pela boa companhia e pelas conversas sobre o mundo acadêmico.

Durante esses anos na Unicamp, vivenciei muita coisa boa, a exemplo do grupo de estudo sobre *Relações Raciais no Brasil e no Mundo*. Participei desse grupo no ano de 1999, juntamente com outras pessoas negras, estudantes da Pós-Graduação e não estudantes; foram momentos de grandes reflexões acerca do debate da questão racial e que contribuíram, extremamente, para o meu amadurecimento intelectual. Agradeço a todos os participantes, destaco Magali Mendes, pelos conselhos tão generosos e ao meu ex-colega, Osmundo Pinho, pela convivência, nesse período, e por suas idéias tão pertinentes sobre a questão racial.

Além do grupo citado, participei do outro grupo de estudo da UNICAMP. Refiro-me ao Grupo de Estudo de Gênero. Esse grupo foi um espaço de muitas trocas intelectuais. Abriu-me para outra perspectiva dos estudos de gênero que, até então, não conhecia. Além disso, foi um espaço em que todas (os) nós tivemos oportunidade de discutir e debater os nossos temas de pesquisa coletivamente. Como resultado dessas discussões, a maioria das participantes do grupo organizou uma coletânea com os nossos artigos, intitulada: “Gênero em Matizes” (2002). Eu

gostaria de agradecer a todas as integrantes desse grupo: às organizadoras Heloisa Buarque de Almeida, Rosely Costa, Martha Ramírez, Érica Souza e aos demais. Quanto à discussão sobre a minha pesquisa, especificamente, agradeço as sugestões valiosas de Maria Gabriela Hita. Às colegas do doutorado, Martha Ramirez e Carla Almeida. À professora Mariza Corrêa, pelo apoio que sempre deu ao grupo.

À Mariza Corrêa, agradeço-lhe, por tudo, pelo incentivo que sempre me dera nessa minha trajetória na UNICAMP. Agradeço-lhe pelas referências bibliográficas e pelas reflexões iniciais sobre a minha pesquisa douctoral.

Nessa trajetória acadêmica, vivi outros momentos especiais que me enriqueceram intelectualmente e enquanto pessoa. No primeiro semestre de 2002, tive a oportunidade de desenvolver parte da minha pesquisa de doutorado na École des Hautes Études em Sciences Sociales (EHESS), junto ao Centre de Recherche sur le Brésil Contemporain (CRBC), sob orientação da professora Dra Marion Aubrée (Antropologia). Quero agradecer-lhe pela orientação, pelo apoio e pela receptividade. Ela me possibilitou explorar as melhores bibliotecas daquela Instituição e de outras, deu-me “dicas” de algumas conferências que eu deveria participar no CRBC e em outros espaços na École. Foi um momento de intensa produção intelectual.

Nada melhor do que vivenciar uma cultura diferente da sua, para ampliar os horizontes e aumentar a lente cultural e perceber que alguns fenômenos, ainda que sejam diferentes, fazem parte da humanidade. Na École e em outras Instituições de pesquisa, foi possível aprofundar algumas questões da tese. Observei, para além dos textos acadêmicos, que a questão da “solidão” e do “celibato” não é ficção, é algo presente na vida das parisienses também. As razões são bem diferentes do contexto analisado, mas, por vezes, assemelham-se.

Com relação à minha experiência na França, quebrei alguns mitos. O mito de que todo parisiense é impaciente. Agradeço a Serge Pechiné e Karine Pechiné. Karine me acolheu nos primeiros dias em sua casa em Paris. A ela, muito obrigada, pela paciência com o meu sotaque “francês-abaiado” e pela sua solidariedade. Através de Karine conheci dois parisienses muito gentis, Philippe e Marco. Estes me mostraram o lado lúdico da cidade. Lá, reencontrei alguns colegas brasileiros, Maria Nilza, Maria Alice e Marcos. Conheci-os, em 2000, no Rio de Janeiro, no curso avançado sobre Relações Raciais, intitulado “Fábrica de Idéias –III”. Em Paris, Maria Nilza e seu filho Théli estavam sempre presentes. Na Cité Universit  , onde residi, conheci outros

brasileiros, Marcelo, Dinalva, Aurélia, Maria Lúcia e Quênia, juntos, “pintamos o sete”. Ao amigo Nilo Rosa, quando cheguei a Paris, ele lá já estava, terminando o seu doutorado na Sorbonne. Agradeço-lhe pelos cafés e jantares, pelas leituras no *Centre Pompidou*.

Não poderia deixar de agradecer à minha orientadora, Suely Kofes. Ela foi importante no meu amadurecimento intelectual. Sua alta exigência para com o texto escrito e sempre “puxando-me” para a reflexão das coisas que eu escrevo, do que é dito e não dito, o que não me isenta da responsabilidade da tese, mas com certeza, as minhas idéias não estariam tão organizadas sem sua orientação e competência. Agradeço-lhe por tudo.

A outras pessoas, em momentos diferentes, que contribuíram das mais variadas formas. São elas: às professoras Filomena Gregori e Maria Coleta da Unicamp, pelas sugestões que deram no meu Exame de Qualificação; à professora Miriam Rabelo da UFBA, pelos “toques” que me dera na fase de preparação para a seleção do Doutorado, dando-me referências bibliográficas sobre a Antropologia das Emoções; a Damien Hazard e Islândia Costa, pelo incentivo; à estilista baiana Mônica Anjos, que me vestiu no dia da defesa de tese com um estilo cheio de “identidade”; à secretária do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da UNICAMP, Maria Rita Gandara, por tudo; à Ana Elia Regina de Almeida Silva, pela formatação da tese, Maria Geny Ferreira Santo, pela leitura do texto e a Maria Cândida Bahia, pela revisão final da tese.

Ao meu ex-companheiro Paulo Dantas (Nêgo), pela experiência a dois e pelo carinho que nos liga.

Ao Movimento Negro e de Mulheres Negras brasileiros, por terem contribuído para a formação de minhas identidades, enquanto mulher e negra. A todas as heroínas negras do passado e do presente, algumas, esquecidas pela História, outras se encontram aqui reencarnadas em mulheres guerreiras, anônimas e de grande prestígio político e simbólico. As Creuzas, Zeferinas, Marias, Olívias, Vilmas, Dandaras, Acotirenes, Nzingas, Rosas, Anas, Terezas, Carmosinas, Mahins, Luizas, Winnies, Edenices, Valdecis, Chicas, Zezés, Dalvas, Marlenes, Dalvas, Camilas, Lindinalvas, Lélías e outras mais... Axé!

APRESENTAÇÃO

O motivo que me fez escolher este tema de investigação está relacionado com a minha trajetória política como ativista do Movimento Negro e do Movimento de Mulheres Negras em Salvador, Bahia, do período de 1991 a 1998. De 1991 até 1995, participei ativamente de um Grupo de Mulheres de uma organização política chamada Movimento Negro Unificado. Nessa organização, iniciei as primeiras discussões acerca das questões relacionadas às mulheres negras. Como demonstram alguns estudos, no final da década de 80 e início da década de 90, foram momentos de grande mobilização política do feminismo negro brasileiro. A discussão acerca da especificidade de “ser mulher negra” afluía no contexto de organização do Movimento Negro contemporâneo e de consolidação do Movimento Feminista¹.

Foi nesse contexto de mobilização política das mulheres negras organizadas que participei de discussões sobre relacionamentos afetivos entre homens e mulheres na organização da qual eu fazia parte. Questionava-se, de um lado, a dificuldade que as mulheres negras tinham em encontrar parceiros fixos para contraírem uma relação afetiva estável, e, por outro lado, os conflitos de gênero entre homens e mulheres. Tinha-se o entendimento de que as mulheres negras brasileiras, em geral, inclusive as militantes, não eram parceiras afetivas preferidas dos homens negros e nem dos homens brancos para constituírem um relacionamento afetivo estável, sendo as mulheres brancas as parceiras afetivo-conjugais preferenciais. Dessa forma, relegava-se às negras a situação de solidão. Tal argumento pode ser visto no documento oficial do Movimento Negro Unificado²:

A mulher negra sofre de maneira mais profunda a pressão no sentido do branqueamento, especialmente, do ponto de vista estético [...] E por ser, geralmente, a principal responsável pela educação dos filhos, a mulher negra é utilizada como canal de repasse dos sentimentos de inferioridade impostos pela sociedade, e que causa tantos danos à auto-estima de crianças e jovens negros. Por outro lado, o homem negro, também vítima destas contradições, tende a afastar-se da mulher negra em virtude da ideologia que os inferioriza, relegando-a a **solidão** [...] (grifo meu).

¹ Ver Ribeiro, Matilde. Mulheres negras brasileiras: de Bertioga a Beijing, *Estudos Feministas*, (2), 1995, pp.446-457.

² Programa de Ação do Movimento Negro Unificado, Salvador, 1992, pp.17-18.

O discurso sobre a solidão da mulher negra, devido à ausência de parceiros fixos, passou a ser recorrente em vários fóruns do movimento negro e de mulheres negras, e se ampliou para outros espaços sociais, nas reuniões informais e nas redes de amizade.

Envolvida com o tema, resolvi tê-lo como objeto para elaborar um projeto de doutorado e, assim, concorrer à seleção do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNICAMP, em 1999. A questão levantada era se, de fato, as mulheres negras com as quais eu convivi, as ativistas políticas, vivenciavam a experiência da solidão? E se vivenciavam, seria porque o ativismo feminista as impedia de viver uma relação afetiva duradoura com os homens negros e militantes? Ou porque as desigualdades raciais e de gênero, imbricadas, impediam tal estabilidade no campo afetivo na vida dessas mulheres?

Outras questões inquietantes surgiram: os discursos sobre a solidão, entendendo-se a ausência de parceiros fixos, estariam presentes na vida das outras mulheres negras que não eram ativistas? A solidão seria uma escolha ou um problema real em suas vidas? A ausência de parceiros fixos era algo restrito a alguns grupos específicos de mulheres negras, ativistas, intelectualizadas, de camadas médias, de certa faixa etária? Enfim, perguntava-me se as mulheres negras que não compartilhavam desses ideais feministas, vivenciavam a experiência da solidão? E se vivenciavam, o que as teria levado a essa situação?

Baseada nesses questionamentos, o universo da pesquisa foi delimitado por dois conjuntos de mulheres negras: um, das ativistas políticas, integrantes do Movimento Negro³ e do Movimento de Mulheres Negras⁴ de Salvador, e o outro, de mulheres negras não ativistas. A

³ Entende-se por MOVIMENTO NEGRO brasileiro contemporâneo todas as expressões políticas e culturais da população negra contra a discriminação racial. Esse movimento se inicia no Brasil, na década de 30, com a Frente Negra, e continua com as diversas formas de expressão político-cultural do negro nas quatro décadas seguintes. Na década de 70, o movimento negro ressurgiu de forma politicamente organizada no cenário nacional, sobretudo a partir da fundação do Movimento Negro Unificado (MNU) em São Paulo. Esse período é considerado como o marco da nova fase de resistência e mobilização negra na sociedade brasileira. Sobre o balanço do movimento negro contemporâneo brasileiro, ver os trabalhos de Fernandes (1978); Gonzáles e Hansenbalg (1982); Movimento Negro Unificado (1988); Guimarães, A. S. (1999). Segundo Souza (2005, p.14), esse movimento se caracteriza por ser “diversificado, necessário e produtivo para a construção de identidades, os movimentos negros no Brasil têm-se mobilizado para a realização de rituais de afirmação como celebração de datas, resgate de acontecimentos históricos, releitura e organização de arquivos que contestam a pretendida homogeneidade das histórias registradas e resgatadas pela memória cultural instituída, a promoção de atos públicos de protestos e de denúncia com vistas a interferir na base de construção da memória, na disposição de forças políticas da sociedade e a interferir no desenho da auto-imagem do afro-brasileiro”. Ver, também, outras análises acerca do movimento negro no Brasil, como a coletânea organizada por Munanga (1996). Sobre o MN em Salvador, ver Silva (1988); Bacelar (1989) e Silva (2001).

⁴ Segundo Ribeiro (1995, p.4479), a organização política contemporânea das Mulheres Negras no cenário brasileiro, se deu no final da década de 70, mas a organização em nível nacional se deu na década de 1980. O que diferencia o Movimento de Mulheres Negras do Movimento Negro e do Movimento Feminista mais geral é sua especificidade.

seleção dos dois grupos tinha como objetivo confrontar as trajetórias e narrativas das mulheres acerca de suas escolhas afetivas e das experiências da “solidão”. Sendo assim, foram selecionadas 25 mulheres, 12 do primeiro grupo e 13 do segundo, respectivamente. Para fazer a análise de trajetória e das entrevistas em profundidade, selecionei dez mulheres, cinco ativistas políticas e cinco não ativistas. O critério geral utilizado foi de mulheres que, até o momento da pesquisa, encontravam-se “sós”, isto é: i) sem parceiros fixos, ii) sem uma relação afetiva estável. O objetivo era contrapor as trajetórias sociais e afetivas dessas mulheres, suas experiências afetivas e suas percepções sobre a ausência de parceiros fixos, nomeadas por parte dos sujeitos de pesquisa como “solidão” afetiva. Como este tema despontou na academia brasileira?

A década de 80 foi um período importante do ponto de vista da mobilização política do “feminismo negro” brasileiro. Na academia, surgiram os primeiros trabalhos científicos contemporâneos que se têm notícia sobre a mulher negra brasileira⁵. Tais pesquisas apontaram para a importância de levar em consideração o binômio gênero e raça nas análises sócio-demográficas, históricas e antropológicas no campo dos estudos feministas e das relações raciais. Constatava-se uma ausência marcante deste tema nos dois campos de estudos citados na nossa produção científica. Foi neste momento que surgiu o interesse de estudo sobre a conjugalidade da população negra, relacionado-a com recortes raciais e sexuais nas pesquisas demográficas, em alguns centros acadêmicos brasileiros.

A relevância do tema sobre a “solidão” entre mulheres negras surge em 1987, quando um grupo de pesquisadores do Núcleo de Estudos da População, da UNICAMP, em destaque a pesquisadora Elza Berquó⁶, analisou em sua pesquisa os padrões de nupcialidade entre os sexos, atentando, principalmente, para as diferenças étnico-raciais entre as populações pretas, pardas e

De acordo com a autora, essa especificidade pode designar: a) a idéia do que é “próprio”, a pertinência da opressão (p.ex, o que é “próprio” da mulher negra, o caráter da opressão da mulher negra); b) a diferença dentro de um mesmo segmento (p.ex., a diferença entre mulheres brancas e negras ou entre homens negros e mulheres negras); c) a explicitação de um processo organizativo (p.ex., a organização específica das mulheres negras). Para um balanço desse movimento na atualidade, ver Moreira (2007); Pacheco (2002).

⁵ Refiro-me aos trabalhos de Gonzáles, Lélia. *Racismo e sexismo na sociedade brasileira*, *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, 1982, [1980, mimeo]; Oliveira, Lúcia Helena; Porcaro, Rosa Maria e Araújo, Teresa Cristina N. *O lugar do negro na força de trabalho*. Rio de Janeiro: IBGE; 1985; Bairros, Luiza. *Mulher negra: reforço da subordinação*. In: João José Reis (org.). *Escravidão e Invenção da Liberdade*. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988; Carneiro, Sueli e Santos, Theresa. *Mulher negra*, São Paulo: Nobel/Conselho Estadual da Condição Feminina, 1988; Gacomini, Sônia Maria. *Ser escrava no Brasil, Estudos Afro-Asiáticos*, nº 15, Rio de Janeiro, 1988.

⁶Berquó, Elza. *Nupcialidade da população negra no Brasil*, Núcleo de Estudos de População (NEPO), UNICAMP, texto nº 11, S.Paulo, agosto de 1987.

brancas brasileiras. Esses estudos indicam dados importantes sobre a seleção de parceiros entre mulheres e homens pertencentes ao mesmo grupo ou de grupos étnicos diferenciados. A partir de fontes demográficas e dados censitários, do período de 1960 a 1980, a autora demonstra que além da idade, a cor é um fator condicionante na preferência dos tipos de união e na disputa entre os sexos no “mercado matrimonial”⁷.

A referente pesquisa aponta para uma clivagem entre a raça, o sexo e a idade nas seleções conjugais entre mulheres negras e homens negros; entre homens brancos e mulheres brancas ou entre homens brancos e mulheres negras e vice-versa. No entanto, observa-se, nessa mesma pesquisa, que a cor ganha um contorno ou uma marca maior no que tange a seleção da parceira preferencial para constituir um relacionamento conjugal, como demonstra a autora⁸:

[...] Deste ponto de vista, é de se estranhar que justamente as mulheres pretas que contam com um excedente de homens pretos, acabem por ter menores chances de encontrar parceiros para se casar [...] o excesso de mulheres brancas na subpopulação branca deve levá-las a competir, com sucesso, com pardas e pretas, no mercado matrimonial. A mestiçagem vem aumentando no Brasil como atesta o crescente contingente de pessoas ditas pardas. Ela se faz, entretanto, muito mais à custa de casamentos de mulheres brancas com homens pretos do que o contrário. Ou seja, a mestiçagem tendente ao embranquecimento é mais acentuada por parte dos homens’[...] Tendo de enfrentar uma razão de sexos a elas desfavorável, as mulheres brancas devem competir, com vantagens, no mercado matrimonial com as pardas e as pretas, que contam com um excedente de homens dentro de seu próprio grupo. Isto explicaria também o elevado celibato da mulher preta, além de sua entrada mais tarde em união.

Berquó tenta explicar esse fenômeno por meio de uma análise demográfica cujo parâmetro é o desequilíbrio populacional entre os sexos - excesso e escassez de homens e mulheres, respectivamente, no mercado matrimonial brasileiro -, articulado a outras questões: fecundidade, mortalidade, etnia, geração, miscigenação, endogamia etc. A autora consegue demonstrar que, em decorrência dessas variáveis, houve uma modificação no mercado matrimonial nas últimas décadas (60–80), no Brasil.

⁷Segundo Berquó (1987):

“Um corte transversal feito pelo censo de 1980 revelou que o contingente de mulheres casadas atingiu o maior valor entre as brancas, reduzindo-se bastante para as pretas[...]. Em contraposição, é no universo destas que as proporções de solteiras, viúvas e separadas atinge os maiores valores totalizando mais de 50% de mulheres pretas sem cônjuge”. (ib., p. 13)

⁸ Berquó, ib., p.44.

Embora esse estudo seja importante fonte de referência para esta pesquisa, acredito que essa problemática só pode ser compreendida se for levada em consideração a dinâmica dos aspectos sociais e simbólicos das relações de gênero, raça e outros marcadores sociais no contexto histórico-cultural específico e como estas relações entremeiam-se a redes de significados construídas pelas mulheres negras acerca de suas experiências afetivo-sexuais. Para realizar este objetivo, como qualquer pesquisador (a), parto de algumas questões identificadas na pesquisa de Elza Berquó:

i) A miscigenação vem sendo realizada muito mais pela preferência afetiva de homens negros por mulheres brancas do que de mulheres negras com homens brancos; ii) as mulheres negras (pardas + pretas) são as menos preferidas para uma união afetiva estável pelos homens negros e brancos, e, por isso, perdem na disputa matrimonial-afetiva para as mulheres brancas; iii) como resultante desta disputa, haveria um excedente de mulheres negras solitárias, sem parceiros para contraírem uma união.

Na década de 90, com exceção dos estudos demográficos⁹, não se tem conhecimento de nenhuma outra pesquisa que trate desta problemática no Brasil. O que se constata são alguns estudos pontuais, artigos, cujo foco de análise são as relações inter-raciais entre negros (as) e brancos (as). Por outro lado, observa-se uma maior visibilidade nos escritos feministas, na mídia, nas pesquisas jornalísticas com os aspectos subjetivos das mulheres negras brasileiras¹⁰.

Na Bahia, inexistem pesquisas sobre solidão entre mulheres negras. Até o momento em que foi desenvolvida esta pesquisa¹¹, nenhum estudo de natureza sócio-antropológica havia investigado essa problemática, o que torna importante o alcance deste estudo para se entender as relações afetivo-sexuais, raciais e de gênero no contexto baiano atual.

⁹ Refiro-me as pesquisas de Silva (1991) e Scalón (1992).

¹⁰ Estou me referindo ao livro da jornalista Almada, Sandra. *Damas Negras* - Chica Xavier, Léa Garcia, Ruth de Sousa, Zezé Motta, Rio de Janeiro: MAUAD, 1995; à *Revista Raça Brasil* (uma revista direcionada especialmente ao público negro brasileiro) Ano – 1, nº 2, p.14, outubro de 1996, onde foi publicado o depoimento da apresentadora negra da TV Globo, Glória Maria, falando sobre relacionamentos afetivos com homens negros; ao artigo de Carneiro, Suely. Gênero, raça e ascensão social, *Revista Estudos Feministas*, IFCS/UERJ, vol.3, n.2, 1995; ao artigo de Moreira, Diva e Sobrinho, Adalberto Batista. Casamentos inter-raciais: o homem negro e a rejeição da mulher negra In: Costa e Amado (orgs.). *Alternativas Escassas, Saúde, Sexualidade e Reprodução na América Latina*, Rio de Janeiro: FCC, Editora 34, 1994., pp.83-107. Na atualidade, a pesquisa de Moutinho (2004) sobre relações inter-raciais no contexto brasileiro e de Barros (2003) na Bahia.

¹¹ Ver Pacheco (2003).

Baseada nas pesquisas até aqui citadas e nas minhas observações empíricas, esta tese procura indagar sobre as seguintes questões: a) como – gênero, raça e outros marcadores sociais - operam nas trajetórias sociais e nas escolhas afetivas das mulheres negras selecionadas? Como pensam sobre as experiências da solidão? Para delinear melhor os meus argumentos, estruturei a tese da seguinte forma:

Na introdução, discorro sobre a escolha do objeto de estudo “Mulheres Negras Solitárias”. Em seguida, analiso, brevemente, o conceito de solidão nos estudos clássicos e contemporâneos da produção sociológica, demonstrando que a preocupação com a solidão, na visão de alguns autores, está relacionada com a peculiaridade da sociedade moderna e de suas consequências.

No capítulo 1, delinheiro as principais ferramentas teóricas – metodológicas com as quais opero nesta pesquisa: o universo investigado, o campo e o levantamento bibliográfico acerca dos temas: afetividade, escolhas, raça e gênero e trajetória. Faço uma breve incursão na antropologia clássica e contemporânea acerca da noção de afetividade e analiso de como a antropologia vem discutindo os aspectos afetivos e emocionais no âmbito da cultura.

No capítulo 2, faço um balanço bibliográfico dos principais autores que, ao meu ver, deram uma contribuição nas pesquisas sobre as relações racial-afetivas-sexuais no campo de estudos das Ciências Sociais brasileiras, através de suas várias abordagens, do século XIX até o século XX.

No capítulo 3, inicia-se a análise das trajetórias das mulheres do primeiro grupo selecionado da pesquisa: as ativistas políticas. Descrevo e analiso cinco trajetórias sociais e afetivas das entrevistadas, em profundidade, procurando entender a dinâmica dos marcadores sociais - raça, gênero, classe e outros, em suas trajetórias individuais e afetivas. Demonstro como essas categorias sociais estruturam as escolhas amorosas das mulheres e também, contribuem para a ausência de parceiros fixos. Foram entrevistadas as seguintes lideranças do movimento social: movimento negro e de mulheres negras. Clementina, uma trabalhadora doméstica; Dandara uma educadora; Mahin uma intelectual, Nzinga e Anastácia, secretárias, funcionárias públicas. A análise dessas trajetórias possibilitou entender os eixos, pontos, cruzamentos entre elas, assim como as suas diferenças e semelhanças.

No capítulo 4, procede-se a análise de cinco trajetórias de mulheres negras não-ativistas: Carmosina, uma trabalhadora doméstica, Acotirene, uma trabalhadora autônoma; Chica, fisioterapeuta, Winnie e Zezé auditoras fiscais - as três últimas pertencentes à camada média. Procuro identificar como os marcadores de gênero, raça, classe e outros, entrelaçam-se nas trajetórias das mulheres em questão, influenciando em suas escolhas afetivas. Observo que as escolhas das mulheres desse grupo foram organizadas por meio de categorias que se materializam em conflitos de gênero e raça, perfiladas por recortes de classe e, em certa medida, de geração.

No capítulo 5, apresento uma análise das narrativas de quase todas as entrevistadas, buscando, especificamente, entender as “teias de significados” (GEERTZ, 1989), os sentidos atribuídos às escolhas afetivas e a solidão. Este é um capítulo conclusivo porque cruza as histórias de vida das mulheres ativistas e não ativistas, suas percepções acerca das escolhas afetivas e da ausência de parceiros fixos. E, por último, concluí-se a tese.

INTRODUÇÃO

A ESCOLHA DE UM “OBJETO” AFETIVO: AS MULHERES NEGRAS “SOLITÁRIAS”

Em abril de 2005, foi publicada na Revista *Veja*¹², uma matéria com o seguinte título: “Capitais da Solidão”, com o subtítulo: “Pesquisa mostra quais são as cidades brasileiras com maior número de mulheres sozinhas”. A matéria citada mostra que, segundo dados do Centro de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas (FGV), tomando como base o censo de 2000, “a partir dos 30 anos de idade, a taxa de solidão feminina aumenta e a do homem diminui”¹³. Além dos fatores demográficos, número de mulheres e homens, outras razões, também, foram indicadas, como a situação sócio-econômica das mulheres, o nível de instrução e a região. De acordo com a referida pesquisa, a Bahia é o estado de maior concentração de mulheres sozinhas, isto é, sem parceiros; em Salvador, esse número chega a 51%.

Recentemente, em 19 de agosto de 2005, o Globo Repórter, programa exibido nas sextas-feiras pela TV Rede Globo confirma a matéria acima, ressaltando, entre os vários tipos de solidão (de pessoas que estão sós), a solidão afetiva das mulheres, das solteiras, aquelas que não contraíram união estável numa cidade da Bahia.

Entretanto, ao ler e a assistir essas matérias, respectivamente, um dado me chamou atenção: Quando se referia à região baiana, a pesquisa mostra uma foto de uma mulher negra, sozinha, no cenário soteropolitano; todavia, em nenhum momento, foi mencionado a raça como um elemento relevante nas chances das mulheres encontrarem ou não um parceiro.

Diferentemente dos dados do IBGE do ano de 2002, os estudos demográficos dos anos 80, enfatizaram a importância do intercruzamento dos fatores de sexo, raça, idade e outros nas seleções conjugais da população brasileira¹⁴. Tais estudos enfatizam que as mulheres negras (pretas + pardas) são aquelas que têm menores chances de encontrar um parceiro na disputa do

¹² Ano 38, nº 17, 27 de abril de 2005.

¹³ Id.,ib.,p.126.

¹⁴ Ver Berquó (1987) e Silva (1987).

“mercado matrimonial”, perdendo para as mulheres de outros grupos raciais, como as mulheres brancas, por exemplo.

No caso da Bahia, embora os dados apontem que Salvador é uma das cidades que concentra o maior número de mulheres sozinhas, sem parceiros¹⁵, não há até agora, nenhum estudo sócio-antropológico que refute tais dados, sobretudo levando em consideração o recorte racial. Por outro lado, embora a Bahia, especialmente Salvador, tenha esse contingente de mulheres (acredito de maioria negra como sugere a foto da revista *Veja*), qualquer estudo de natureza antropológica, ainda que não queira, deve voltar-se para as especificidades históricas da população negra - mestiça e das mulheres analisadas nesse contexto.

Como apresentado no capítulo 2, Salvador é a maior cidade, fora do continente africano, que concentra a maior população de descendentes de africanos do mundo. De acordo com o último Censo do IBGE¹⁶, Salvador tem uma população composta de 80% de negros e mestiços. Além disso, é inegável a confluência de culturas e povos diferentes que aqui aportaram e se misturaram: descendentes de africanos, índios e brancos portugueses no período da nossa formação. A miscigenação, que é uma prática histórica e cultural presente desde a formação da sociedade brasileira, vem se realizando, nas últimas décadas do século XX, muito mais pela preferência afetivo-sexual dos homens negros por parceiras não- negras do que ao contrário, como indicam alguns estudos¹⁷.

Tais práticas culturais e históricas não podem ser analisadas sem levar em consideração a forte influência dos fatores racial e de gênero na regulação das escolhas afetivas. Sendo assim, as experiências afetivas das mulheres negras de Salvador não podem ser (des) corporificadas, para utilizar um vocabulário “cientificamente correto”, de um contexto específico, no qual as relações de dominação, leiam-se entre negros e brancos, homens e mulheres formaram a base de sua constituição. Foi sobre os corpos negros de homens e, especialmente, das mulheres que, no processo de escravidão e pós-abolição, ergueram-se grandes empreendimentos da

¹⁵ Alguns estudos sobre arranjos familiares na Bahia demonstram que a maioria das mulheres chefes de família faz parte do grupo racial negro. Ver essa pesquisa em Santos, Martha Ramos Rocha dos. *Padrões de Organização familiar em Salvador e na RMS: as famílias chefiadas por mulheres*. *Revista Bahia: Análise & Dados*, Salvador, V.7, N 2, Setembro de 1997; Santos, Martha Ramos Rocha dos. *Arranjos Familiares e Desigualdades Raciais entre Trabalhadores em Salvador e Região Metropolitana-1987/1989*. (Dissertação de Mestrado, FFCH/UFBA, 1996).

¹⁶ CENSO de 2002.

¹⁷ Ver os estudos de Azevedo, Thales de. *As Elites de Cor numa Cidade Brasileira*, Salvador: EDUFBA, 1996 [1955].

máquina colonizadora, como afirma Moutinho¹⁸, materializados no “macho branco colonizador e colonizado no poder”¹⁹.

Hooks²⁰, falando do contexto estadunidense acentua a necessidade de analisar como os corpos das mulheres negras são representados no período escravista e pós-escravista. Para essa autora²¹:

[...] Mais que qualquer grupo de mulheres nesta sociedade, as negras têm sido consideradas “só corpo, sem mente”. A utilização de corpos femininos negros na escravidão como incubadoras para a geração de outros escravos era a exemplificação prática da idéia de que as “mulheres desregradas” deviam ser controladas. Para justificar a exploração masculina branca e o estupro das negras durante a escravidão, a cultura branca teve que produzir uma iconografia de corpos de negras que insistia em representá-las como altamente dotadas de sexo, a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado.

Tais representações sociais sobre a sexualidade e afetividade das mulheres negras, estão presentes, também, no nosso imaginário cultural brasileiro. Para González²², as imagens das negras estão vinculadas, quase sempre, aos estereótipos de servilismo profissional e sexual semelhante ao que Hooks afirmara em outro contexto, segundo Gonzalez²³:

A mulher negra é vista pelo restante da sociedade a partir de dois tipos de qualificação “profissional”: doméstica e mulata. A profissão de “mulata” é uma das mais recentes criações do sistema hegemônico no sentido de um tipo especial de “mercado de trabalho” [...] produto de exportação.

Essas representações sociais passaram a fazer parte das produções discursivas do saber ocidental, sobretudo a partir do século XIX. Os negros e as mulheres foram associados ao mundo da natureza, devido às suas características físicas e biológicas “animalescas”; às mulheres foram atribuídas as funções de “reproduzir a espécie e a raça” como adverte Stolcke²⁴. Munanga²⁵, ao estudar a história e o conceito de miscigenação, identificou que a raça (ou a

¹⁸ Moutinho, Laura. *Razão, “Cor” e Desejo* – uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul, São Paulo: Unesp, 2004.

¹⁹ Id., ib., p.147.

²⁰ Hooks, Bel. Intelectuais negras, *Estudos Feministas* (2) 1995., pp.464-478.

²¹ Id., ib., p.469.

²² Gonzalez, Lélia. *O Papel da Mulher Negra na Sociedade Brasileira* - uma abordagem política-econômica, Los Angeles, 1979., pp. 1-25.

²³ Id., ib., p.13.

²⁴ Ver Stolcke, Verena. Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade? *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 20, 1991, p.102.

²⁵ Munanga, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil* – identidade nacional versus identidade negra, Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p 150.

miscigenação como resultante do contato sexual entre os povos) é um material biológico pelo qual se elabora “fatos sociais, psicológicas, econômicos e político-ideológicos”²⁶. Para esse autor, as concepções ideológicas decorrentes das diferenças físicas observáveis entre os povos foram sendo elaboradas como justificativas políticas através do controle e do intercuro sexual com mulheres não-brancas. Munanga demonstra que, no Brasil e em outros países, foi nos corpos das mulheres negras escravizadas que tais ideologias raciais foram perpetradas.

Torna-se difícil não reconhecer como os discursos de ideologias raciais e de gênero são estruturantes e ordenam um conjunto de práticas corporais racializadas vividas pelo gênero, na sexualidade, no trabalho, na afetividade e em outros lugares sociais que são “destinados” às mulheres negras, na Bahia e no Brasil. Isso ficou evidente numa pesquisa realizada recentemente sobre a cultura negra baiana. Osmundo de Araújo Pinho²⁷, um jovem negro, antropólogo baiano, identificou em sua pesquisa três tipos de estereótipos negativos sexualizados e racializados elaborados sobre as mulheres negras na Bahia. Segundo Pinho²⁸:

A fixação da mulata não poderia permanecer incólume ao avanço da mercadoria e do espetáculo. Graças à modernidade e aos fluxos transnacionais, a Bahia agora é vista também como um território livre para o safári sexual colonial [...] A indústria que produz a Bahia como imagem e reduz a cultura baiana a *slogans*, alimenta-se do mesmo solo que faz florescer outra indústria, a do comércio sexual de mulheres e da prostituição “étnica” em Salvador.

Além do estereótipo da “mulata sexual”, Pinho identificou o estereótipo naturalizado da Baiana de Acarajé, que circula nos grandes centros históricos e turísticos da cidade de Salvador como uma figura folclórica “Ora, a imagem da Bahia é a repetição da imagem da crioula escrava”²⁹. O terceiro estereótipo associa à imagem da mulher negra que “é [...] a empregada doméstica, a criada e a ama-de-leite. Também nesse caso o motivo é colonial e escravista”³⁰. É evidente que o autor está se referindo a tais imagens folclorizadas na forma como a sociedade percebe o trabalho das baianas de acarajé e das trabalhadoras domésticas, associando-as ao trabalho visto e tratado como se fosse escravo. Isso se expressa, inclusive, na

²⁶ Munanga, 2004, ib, p.21.

²⁷ Pinho, Osmundo de Araújo. O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação, *Cadernos Pagu* (23), julho-dezembro de 2004, pp 89-119.

²⁸ Id.,ib.,p.113.

²⁹ Id.,ib.,p.114.

³⁰ Id.,ib.,p.115.

desvalorização e desqualificação do chamado trabalho informal e doméstico exercido por boa parte das mulheres negras na Bahia.

Assim, esta pesquisa pretende demonstrar que tais representações sociais sobre as mulheres negras no cenário baiano e brasileiro³¹, ordenam as vidas e a afetividade desses sujeitos. Ou seja, além dos estereótipos mencionados, há uma representação social baseada na raça e no gênero a qual regula as escolhas afetivas das mulheres negras. A mulher negra e mestiça estaria m fora do “mercado afetivo” e naturalizada no “mercado do sexo”, da erotização, do trabalho doméstico, feminilizado e “escravizado”; em contraposição, as mulheres brancas seriam, nessas elaborações, pertencentes “à cultura do afetivo”, do casamento, da união estável. Tais percepções promulgadas no imaginário social e, em certa medida, no imaginário acadêmico brasileiro, inspiraram o título emblemático dessa tese “Branca para casar, Mulata para F.... e Negra para Trabalhar”.

Obviamente, não pretendo tomar essas classificações como naturais, aliás, o título é uma provocação, incomoda, nem o objeto aqui analisado “Mulheres Negras”, nem o conceito de afetividade e de solidão³². Como sugere Bourdieu³³, na sua taxionomia sobre o ofício do sociólogo, no caso do antropólogo (a), todo objeto científico é construído porque emana de circunstâncias sociais nos quais o pesquisador está envolvido. Os interesses das pesquisas são socialmente estruturados e o que vai garantir sua “validade científica” não é o método exageradamente empregado, mas o esforço do investigador (a) em pôr em causa (crítica) as pré-construções e suas próprias formulações no interior do campo do qual faz parte. “Olhar para a história social dos problemas e as próprias categorias de entendimento, perceber como foram socialmente produzidos” em determinados contextos, como é o caso analisado, não é naturalizá-los, mas percebê-los a partir de um lugar e de um conjunto de relações³⁴.

Entendo, assim como Bourdieu, que as escolhas dos objetos de estudos emanam de interesses diversos e das disputas simbólicas e políticas dos agentes situados no interior de um

³¹ Sob este aspecto, ver Corrêa (1996), Dias filho (1996) e Piscitelli (1996).

³² Na tese de doutorado recentemente defendida pela socióloga Eliane Gonçalves, intitulada: “Vidas no Singular”: noções sobre “mulheres sós” no Brasil contemporâneo. (Tese de Doutorado, IFCH/UNICAMP, 2007). A autora critica-me por tomar o conceito de solidão “a priori”, reproduzindo e confirmando os estereótipos de gênero presentes nas pesquisas demográficas dos anos 80 nos textos da pesquisadora Elza Berquó. A crítica se refere ao meu artigo intitulado “Raça, Gênero e escolhas afetivas: uma abordagem preliminar sobre solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia”, *Temáticas*, Campinas, 11(21/22): 11-48, jan./dez.2003,p.11-48.

³³ Bourdieu, Pierre. *O Poder Simbólico*: Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

³⁴ Id.,ib.,p.36.

determinado campo. Tanto é assim, que não é à toa que o tema desta pesquisa provocou reações diversas em diferentes campos que eu, enquanto pesquisadora e ativista me situo: do “feminismo”, dos estudos de gênero e de relações raciais. Esses campos se cruzam, gerando conflitos que são antes políticos do que propriamente científicos. Em vários momentos quando apresentei a minha pesquisa³⁵, fui questionada por homens negros militantes e pesquisadores sobre o tema, por pesquisadoras e feministas brancas sobre a questão da solidão entre mulheres negras. Por que será que esta pesquisa sobre solidão entre mulheres negras incomoda tanto aos agentes desses campos?

Em 1980, embaladas pela explosão do feminismo negro norte-americano e do movimento negro, as mulheres negras, nesse contexto, apareceram como *sujeitos* de pesquisa. Estas enfatizaram a necessidade de pensar as diferentes experiências históricas das mulheres, inclusive o próprio feminismo “branco de classe média e heterossexual” que sustentava a tese de uma experiência única e universal feminina. Tal formulação não avaliava o impacto e nem a articulação das categorias de gênero-raça-classe e outras, como opção sexual, na constituição histórica das mulheres em contextos específicos e diferenciados. Segundo Dona Haraway³⁶, a política das diferenças ou de identidades, produzidas nos anos 80 por esses novos sujeitos, foi importante para desconstruir a noção totalitária da identidade única, isomorfa do feminismo³⁷.

Ribeiro³⁸, ao analisar a trajetória do Movimento de Mulheres Negras no Brasil contemporâneo, assinalou a importância de se entender a especificidade e as diferenças entre as mulheres negras e brancas no interior do movimento feminista mais amplo. Para essa autora, um dos problemas do feminismo foi negar a especificidade das mulheres, não reconhecida nas agendas políticas mais gerais dos Encontros Feministas dos anos 60 e 70. As críticas foram

³⁵ No segundo semestre do ano 2000, participei da disciplina “Seminário de Tese” organizada pela área de pesquisa Gênero e Família do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Nesse dia, compartilhei de uma mesma redonda com dois outros doutorandos, especialistas nos temas sobre família e gênero, os quais me questionaram sobre a questão da afetividade e da solidão entre as mulheres negras. Um deles era uma mulher branca estrangeira (se percebia como tal), doutoranda em Ciências Sociais e o outro era um homem negro, carioca, doutorando em História e quanto a mim, uma afro-baiana, doutoranda em Ciências Sociais.

³⁶ Haraway, Donna. *Ciência, Cyborgs y Mujeres*. La reinención de la naturaleza, .Madrid:Cátedra,Universitat de València e Instituto de la Mujer, 1990.

³⁷ Veja-se esta crítica em Hall, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*, tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro -7. ed.-Rio de Janeiro:DP&A, 2003.

³⁸ Ribeiro (1995).

erigidas das mulheres negras em relação a esse movimento. Ribeiro³⁹, citando Bairros, aponta uma dessas críticas:

Quando a mulher negra percebe a especificidade de sua questão, ela volta-se para o movimento feminista como uma forma de se armar de toda uma teoria que o feminismo vem construindo e da qual estávamos distanciadas. Nesta procura coloca-se um outro nível de dificuldade (...) questões soavam estranhas, fora de lugar nas cabeças da mulher negra (...) falava-se da necessidade de a mulher pensar o próprio prazer, conhecer o corpo, mas reservava-se à mulher pobre, negra em sua maioria, apenas o direito de pensar na reivindicação da bica d'água.

As discussões sobre o corpo⁴⁰ e a sexualidade para o movimento feminista expressavam a contradição com relação à realidade concreta das mulheres negras e pobres como afirmava Bairros. As reivindicações das negras não estavam em consonância com os projetos políticos de emancipação do feminismo; havia um desencontro histórico entre ambos. Enquanto as feministas brancas lutavam pelo direito ao aborto e pelo celibato, as negras denunciavam o processo de esterilização contra as mulheres negras e pobres; alegava-se a necessidade de planejamento familiar e não de esterilização, principal ponto de reivindicação do MMN⁴¹. Enquanto algumas correntes do feminismo⁴² criticavam o casamento formal, a constituição de família, as mulheres negras falavam de “solidão” e da ausência de parceiros fixos, denunciando, assim, o racismo e o sexismo⁴³.

Hooks⁴⁴ mais uma vez lança uma pista para analisar tal “contradição” em sociedades alicerçadas sobre os sistemas do racismo, sexismo e do capitalismo. Segundo a autora, há de se

³⁹ Id.,ib.,pp.448-9.

⁴⁰ Para uma discussão teórica sobre a questão do corpo e as teorias feministas, ver o sensacional texto de Grosz, Elizabeth. *Corpos Reconfigurados, Cadernos Pagu* (14) 2000: pp.45-86.

⁴¹ Não significa afirmar que o MMN era contra o aborto, ao contrário, era a favor do aborto gratuito, mas a sua principal reivindicação estava relacionada com o controle de natalidade do Estado brasileiro, contra a esterilização em massa e, muitas vezes, involuntária, das mulheres negras. Ver esta discussão em alguns documentos produzidos em Encontros e Congressos do MMN e do MN. Movimento Negro Unificado (1978-1988) 10 anos de luta contra o racismo. Ver balanço do MMN nos anos 80 e 90 e em Moreira, Núbia Regina. *O feminismo negro brasileiro: um estudo do Movimento de Mulheres Negras no Rio de Janeiro e São Paulo* (Dissertação de Mestrado, IFCH/UNICAMP, 2007).

⁴² Refiro-me as correntes mais radicais, ver o balanço desta bibliografia sobre o Feminismo em: Franchetto, Bruna; Cavalcanti, Maria L. Heilborn, Maria. L. *Antropologia e feminismo*. Perspectivas Antropológicas da Mulher, n.1. Rio de Janeiro: Zahar, 1981; Grosz (2000); Gonçalves (2007) e Moreira (2007).

⁴³ Ver documento já citado, Programa de Ação do MNU (1990).

⁴⁴ Hooks (1995).

considerar como os corpos femininos são produzidos historicamente. Hooks⁴⁵ refere-se às experiências culturais diversas entre e das mulheres, especialmente o ato de amar. É sobre o ato de amar e ser amada que as representações elaboradas á respeito do corpo da negra/mestiça se alojam as hierarquias sociais prescritas em que se estruturam suas escolhas e sua afetividade. É, tentando desafiar as hierarquias sociais, que as teorias do feminismo negro me possibilitam entender como certas realidades e sistemas classificatórios de mundo são modificados e repensados nas várias experiências das mulheres.

Sendo assim, retomando a questão da reportagem da Veja “Capitais da Solidão”, anunciada no início desta introdução: o silêncio da cor/raça nesta reportagem não pode ser lido, apenas, na perspectiva de gênero, mas de como o gênero (diferença) pode ser lido através da raça. Dito de outro modo, nos discursos institucionalizados hegemônicos sobre a Bahia, tais hierarquias conjugadas precisam ser ocultadas e / ou negadas na nossa constituição enquanto “Povo”, ou parafraseando DaMatta⁴⁶, na “fábula das três raças à brasileira”, em que a mulher negra/mestiça assume um papel fundamental na reprodução ideológica desse modelo “harmônico” de Nação. Falar de afetividade, de escolhas, de solidão é colocar em xeque (desmontar) os sistemas de preferências que prescindem a idéia de brasilidade, posto que as mulheres negras aparecem como corpos sexuados e racializados, não afetivos, na construção da Nação. Daí a ocultação da “cor/raça” nos discursos sobre a “solidão” entre mulheres na Bahia, na matéria da revista citada.

Como já havia assinalado, a década de 80 foi um marco na ressignificação do lugar das mulheres negras. Intelectuais e ativistas do feminismo negro no contexto norte-americano questionaram a primazia dessas categorias “mulher”, “homem e mulher”, “masculino e feminino” como entidades universais e duais. Criticaram a homogeneização da categoria mulher branca, de classe média e heterossexual, assim como os *gays* reclamavam a sua invisibilidade nas formulações das teorias do feminismo e nas agendas políticas desses movimentos⁴⁷.

Nesse período, o *black feminism* e as intelectuais negras começaram a formular teorias para analisarem as especificidades das mulheres negras, atentando para as suas diversas

⁴⁵ Hooks, Bel. Vivendo de amor, In: Werneck et alli. (orgs). *O Livro da saúde das mulheres negras*, Rio de Janeiro: Pallas, Criola, 2000., pp. 188-198.

⁴⁶ DaMatta, Roberto. “Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira” In: DaMatta. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*, Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

⁴⁷ Haraway (1995), Butler (1990).

formas de experiências de classe, de região, de etnia, nacionalidade e orientação sexual. Tais teorias, denominadas de *Standpoint Theory*, deram uma contribuição importante para introdução das categorias de gênero, raça e classe nos escritos feministas. A sua contribuição foi justamente desestabilizar com a noção do sujeito uno “mulher”, atentando para as várias identidades construídas pelas mulheres negras em diferentes contextos sociais e históricos⁴⁸.

Segundo Collins⁴⁹:

(...) Primeiro, a posição política e econômica das Mulheres Negras lhes fornece uma visão diferente da realidade material daquelas disponíveis para outros grupos.(...) Segundo, estas experiências estimulam uma percepção peculiar do feminismo negro no que se refere a sua realidade material. Em poucas palavras, um grupo subordinado não só experimenta uma realidade diferente daquela do grupo hegemônico, mas um grupo subordinado pode entender aquela realidade diferentemente da do grupo dominante.

Bairros⁵⁰ analisando os principais fundamentos do *feminist standpoint*, chama atenção para a interconexão que deve haver entre raça, gênero e classe social. Segundo essa autora⁵¹

[...]Uma mulher negra trabalhadora não é triplamente oprimida ou mais oprimida do que uma mulher branca na mesma classe social, mas experimenta a opressão a partir de um lugar, que proporciona um ponto de vista diferente sobre o que é ser mulher numa sociedade desigual, racista e sexista.

Assim, para esta concepção não existe uma identidade única, homogeneizadora de “ser mulher”. Castro⁵², numa linha semelhante, critica os estudos feministas e o feminismo tradicional que advogam “teses calcadas nos essencialismos”, sem perceber a dinâmica dos vários sistemas sociais que se inter cruzam, o que autora denomina de “alquimia de categorias sociais” De acordo com Castro⁵³:

Na literatura feminista é lugar comum as disputas de competência entre o gênero *versus* classe. Também nos escritos sobre raça, tais disputas se repetem,

⁴⁸ Para uma discussão sobre feminismo negro ver, Hooks, Bel. *Talking. Back. Thinking Feminist, Thinking Black*. Boston, MA: South End Press, 1989.

⁴⁹ Collins, Patricia. Hill. The social construction of black feminist thought. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v.14, n.4, 1989, pp. 747-48.

⁵⁰ Bairros, Luiza. Nossos Feminismos Revistados, *Estudos Feministas* (2) 1995.

⁵¹ Bairros., p.461.

⁵² Castro, Mary Garcia. *Alquimia de categorias sociais na produção de sujeitos políticos* (Gênero, raça e geração entre líderes do sindicato de trabalhadores domésticos em Salvador), XV Encontro Anual da ANPOCS, GT “Relações Sociais de Gênero”, Caxambu, MG, 1991.

⁵³ Id., ib., p.5.

antepondo alguns, mesclando outros, as propriedades de um sistema de raça *versus* as de um sistema de classe.

A alquimia seria de como sujeitos concretos percebem e re-elaboram os sistemas de opressão – raça, gênero, geração e classe social - *em suas trajetórias por práticas sociais e projetos específicos*⁵⁴.

De acordo com essas formulações, compreendo que não é possível se falar em sobredeterminação de uma ou outra categoria, de exclusão, ou até mesmo de adição, mas pensar em relações que se processam mutuamente em contextos sócio-culturais específicos. O que refutaria, por exemplo, certas concepções do feminismo ou do feminismo negro⁵⁵ ou do movimento de Mulheres Negras no Brasil que tendem, em seus discursos, aniquilar as diferenças internas quando afirmam que “basta ser mulher” ou “basta ser negra”, como se as categorias de raça e gênero não fossem recortadas pela classe social, pela geração, por interesses pessoais, projetos políticos e sociais distintos dos feminismos⁵⁶.

No entanto, embora essas teorias do *Standpoint* procurem identificar a diversidade dos sujeitos “mulheres negras”, as teorias pós-modernas, nas quais boa parte das teorias do gênero citadas se filiam, não deixaram de criticar o eixo essencialista identitário nas suas formulações. As críticas recaem sobre o uso da noção de identidades, mesmo que pluralizadas na utilização da categoria “mulheres”⁵⁷.

Um dos argumentos centrais dessa crítica está na construção de sujeitos pré-discursivos, preconizados pelas perspectivas dos feminismos, ou seja, deve-se conclamar sujeitos mulheres ao invés de utilizar gênero como uma categoria fluída, relacional, dinâmica, a qual envolve homens, mulheres, masculinidades, feminilidades e corporalidades, tais categorias estão deslocadas daqueles pressupostos que fundamentaram as teorias feministas, o feminismo e outras

⁵⁴ Castro, ib., pp.7-8.

⁵⁵ Para uma discussão mais aprofundada sobre o feminismo negro no contexto norte-americano, ver Hooks (1989) e Collins (1989).

⁵⁶ Essa compreensão, também, tem sido levada a sério no interior das lutas feministas mais gerais na atualidade. Um exemplo elucidativo é o artigo de Kimberlé Crenshaw sobre o abuso dos direitos humanos relativos às mulheres e ao gênero. Segundo essa autora, ativista dos direitos humanos, é fundamental pensar as questões relativas ao gênero de forma interseccional não só em relação às diferenças inter-grupos, mas também pensar as diferenças intra-grupos, ou seja, entre as próprias mulheres. Crenshaw utiliza o conceito de interseccionalidade para dar conta dessas diferenças. Ver Crenshaw, Kimberlé. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero, Estudos Feministas (01) 2002., pp.171-263.

⁵⁷ Ver essa crítica em: Haraway (1991); Butler (1990), Scott (1990), Strathern (1988); Piscitelli (2002), Kofes (1996); Corrêa (1998), Rosaldo (1979).

teorias de caráter identitário, tendo como referenciais os movimento negro, *gays*, lésbicos, e o feminismo negro⁵⁸.

O gênero passa a se constituir em tudo o que seu significado permite em termos de relações sociais, principalmente com ênfase nas suas diferenças, menos em termos de identidades pré-fixadas, mediando, assim, relações e atentando para os contextos particularizados e para os “aparatos discursivos” nos quais essas elaborações são construídas. É dizer, desconstruir com toda noção de sujeito moderno⁵⁹.

Tais teorias, embora sejam extremamente avançadas do ponto de vista epistemológico em relação aos usos do gênero, não deixam, também, de serem criticadas devido as suas implicações políticas para o feminismo e para os vários grupos sociais excluídos que construíram suas lutas e bandeiras políticas a partir da proclamação de identidades fixas, tendo como elaboração central a unidade do sujeito moderno⁶⁰. Embora concorde com algumas críticas das teorias do gênero, descritas acima, acredito que a categoria “mulheres” pode ser utilizada de forma cuidadosa, atentando para a sua utilização relacional e para os referentes histórico-discursivos nos quais foram elaboradas⁶¹. Acredito que as teorias do *Standpoint* e a teoria dos *saberes situados* podem fornecer a chave interpretativa de uma abordagem que resgate a perspectiva teórica e prática dos sujeitos feministas, sem perder de vista a análise relacional da categoria gênero e da categoria “mulheres”

Como adverte Kofes⁶²

Mas, uma perspectiva de gênero pode, e este é, do meu ponto de vista, um de seus méritos, por um lado nos resvalar esta crença no binarismo sexual e, por um lado explodir-lo deslocando o referente em seus diversos sentidos culturais, políticos, e históricos. Daí porque gênero não é sinônimo de “mulheres”. Nem o relacional que uma perspectiva de gênero pede se resolveria apenas no simples acréscimo, homens e mulheres. Mesmo porque, a perspectiva relacional é intrínseca ao conceito de gênero e não está na dependência dos recortes empíricos. Quero dizer que, mesmo recortando-se empiricamente apenas

⁵⁸ Ver a coletânea organizada por Almeida et alli. (orgs). *Gênero em Matizes*. Bragança Paulista: CDAPH, 2002.

⁵⁹ Arditi (1990) Haraway (1995); Strathern (1988), McCormack & Strathern (1987).

⁶⁰ Essa crítica ao sujeito moderno deve –se ao filósofo Michel Foucault. Sobre a discussão das noções de identidade e diferença nos escritos feministas e nas teorias de gênero, além das autoras citadas na nota anterior, ver: Hita, Maria Gabriela. Igualdade, identidade e diferença (S): feminismo na reinvenção de sujeitos in: Almeida et alli. *Gênero em Matizes*, Bragança Paulista: CEDEPAH, 2002., pp.319-352.

⁶¹ Ver esta discussão em Almeida et alli. (2002).

⁶² Kofes, Suely. Categorias analítica e empírica: gênero e mulher: disjunções, conjunções e mediações, *Cadernos Pagu* (01), 1993.

mulheres (ou homens, ou mídia, ou qualquer outro recorte) a interpretação poderá fazer-se sob a perspectiva de gênero⁶³.

Nessa ótica, gênero e mulher não são categorias excludentes e dicotômicas e, portanto, podem ser relacionais e mapeadas, também, pelas teorias do gênero. Dessa forma, impede-se que certas indagações sobre a escolha desse objeto empírico “mulheres negras solitárias” seja erroneamente pensada como algo intrínseco ou naturalizado, uma identidade pré-existente, pré-estabelecida às mulheres negras, ou, então, como se fosse necessário, também, estudar os homens negros, as mulheres brancas, as feministas negras e brancas, lésbicas, ou os *gays*, enfim, como se “gênero”, enquanto um lugar analítico se confundisse com sua materialidade sexual.

A partir do exposto, percebi a complexidade em estudar afetividade com aspectos raciais, de gênero e outras relações. Uma das dificuldades encontradas neste estudo sobre afetividade/solidão entre mulheres negras, é que tanto para o senso comum como para algumas correntes do pensamento acadêmico, as questões de ordem afetiva /amorosa são concebidas como elementos restritos à dimensão das escolhas individuais/pessoais; ou então, classificam tais sentimentos como pertencentes ao chamado “mundo feminino”. Será que as escolhas afetivas, a “solidão”, a ausência de parceiros estão dissociadas das mudanças ocorridas nas últimas décadas do século XX na sociedade moderna? É o que discutirei, brevemente, a seguir.

“As conseqüências da modernidade” e a solidão

Se eu fosse reconstruir o tema da solidão, teria que me reportar à filosofia clássica, aos pensadores e aos poetas, à solidão daqueles que buscaram uma reflexão e explicação sobre o mundo e sobre o ser no mundo. Mas, a preocupação crescente com o fenômeno da solidão é decorrente do pensamento moderno, especialmente com as transformações da modernidade e de suas conseqüências⁶⁴.

⁶³ Kofes., ib.,p.6.

⁶⁴ Giddens, Anthony. *As Conseqüências da modernidade*, São Paulo: UNESP, 1996; *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*, São Paulo: UNESP, 1991.

Várias teorias, em sua maioria, sociológicas, têm atentado para o distanciamento espacial e social entre as pessoas com o crescimento populacional, o desenvolvimento das cidades e da violência urbana⁶⁵. Algumas teorias ressaltaram a racionalidade, outras, a competitividade das sociedades industrializadas como fatores desagregadores dos laços de solidariedade social, sendo estes substituídos por uma consciência individualizadora entre as pessoas. Decorrem daí o isolamento social e afetivo dos indivíduos e grupos⁶⁶. Outras teorias procuraram explicar o individualismo a partir de uma crítica radical à sociedade de consumo, propondo uma modificação profunda na materialidade das relações sociais de produção e atribuindo-se a estas a razão da desumanização⁶⁷.

Nobert Elias⁶⁸, estudando *A solidão dos Moribundos*, destacou que, nas sociedades desenvolvidas modernas, o processo de individualização torna as pessoas cada vez mais isoladas umas das outras, como consequência, passaram a desenvolver sentimentos de solidão. Este sentimento a qual Elias se refere, só se torna significativo quando ganha um *sentido* compartilhado e diferenciado para cada grupo. Para os moribundos, por exemplo, a solidão ganha um sentido particular: de “morrer só”. Essa imagem da morte, segundo o autor, está ligada à imagem de nós mesmos, de como vivemos em uma sociedade na qual o indivíduo é visto como um ser totalmente autônomo e independente⁶⁹.

O conceito de solidão, segundo este autor, ganha vários sentidos: primeiro, pode se referir a desilusões amorosas, amor mal correspondido, impedindo que o outro tenha uma nova experiência amorosa, ficando-se só; no segundo sentido, quando não se encontra uma pessoa do mesmo lugar ou da mesma posição social para compartilhar uma convivência coletiva, e terceiro, pode referir-se a pessoas que, por alguma razão, são deixadas sós, isto é, “podem viver entre as outras, mas não têm significado afetivo para elas”⁷⁰.

Dessa forma, o conceito de solidão para este autor está estreitamente relacionado aos sentidos que as pessoas atribuem em suas ações. Assim, a solidão ganha uma dimensão subjetiva,

⁶⁵ Velho, Gilberto. *Individualismo e cultura - notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*, 5ª edição, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

⁶⁶ Refiro-me às teorias de Weber e Durkheim, respectivamente.

⁶⁷ Ver as teorias de Karl Marx. *Os Pensadores*, São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1980.

⁶⁸ Elias, Norbert. *A Solidão dos moribundos - seguidos de “Envelhecer e morrer”*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2001.

⁶⁹ Veja-se Mauss, Marcel. Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de “moi” in: Mauss (org.). *Sociologie et Anthropologie*, Quadrige/PUF, 9e édition, Paris, 2001.

⁷⁰ Elias, ib., p.75.

embora esteja ancorada em fatores objetivos característicos do processo civilizatório pelo qual a sociedade industrial tem passado.

Michael Foucault⁷¹, em seu estudo sobre a sexualidade, ressalta que a sociedade ocidental moderna criou mecanismos ou técnicas de controle (“hypothèse répressive”) sobre os corpos dos indivíduos como uma forma também de individuação. Tais técnicas, reguladas pelos dispositivos institucionais, conduziram os indivíduos ao isolamento, à solidão nas prisões, nas clínicas, nos asilos, nos espaços de trabalho e no controle sobre a própria sexualidade.

Sennett⁷², nesta mesma linha, analisa a relação entre sexualidade e solidão nos séculos XVIII e XIX. Ao fazer uma breve exegese do tema, o autor classifica três tipos de solidão: a) uma imposta pelo poder, a solidão do exílio; b) a segunda seria a solidão daqueles que se rebelam contra o poder, a solidão do “soñador”; c) e o último tipo seria, segundo ele, uma diferença entre estar só e **sentir-se só**. (Grifos meus). Este último expressaria “la sensación de estar solo entre mucha gente, de tener una vida interior que és algo más que un reflejo de la vida de los demás: es la soledad de la diferencia”⁷³. Ainda, segundo Sennett, o grande problema, para ele e Foucault, resiste em entender porque os indivíduos na sociedade moderna estão sós e como isso interfere na sua subjetividade e sexualidade?

Atentando para os vários significados acerca da solidão, fica evidente que, para estes autores, nas sociedades modernas ocidentais os indivíduos tendem a ficar sozinhos. Mas, como demonstrou Norbert Elias, existem vários sentidos para a solidão; a depender do contexto, os grupos e as pessoas ao longo de suas vidas podem “se sentirem sós” ou, simplesmente, como, acentua Sennett, “estarem sós”. Entretanto, não se pode falar das mudanças ocorridas na modernidade sem registrar o quanto foi importante a revolução sexual que ocorreu nos anos 60 e 70, no contexto europeu e norte-americano.

Segundo Michel Bozon⁷⁴, a revolução sexual dos anos 60/70 afetou os modelos de conjugalidade e o comportamento das mulheres em relação à sexualidade, na França. Há um

⁷¹ Foucault, Michel. *Histoire da la sexualité I- la volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976.

⁷² Sennett, Richard e Foucault, Michel. Sexualidad y soledad In: Abraham (org.). *Foucault y la ética*, editorial Biblos, Buenos Aires, 1988.

⁷³ *Ib.*, p.167.

⁷⁴ Bozon, Michel. Sexualidade e Conjugalidade: a redefinição das relações de gênero na França contemporânea. Tradução: Cadernos Pagu. In: Gregori, Maria Filomena (org.). *Erotismo, Prazer e Perigo*, Cadernos Pagu, (20) 2003: pp.131-156.

enfraquecimento do casamento institucional e uma inversão no que se refere à dependência entre casamento e sexualidade⁷⁵; esta não depende mais daquele para efetivar-se, como era de costume. Nessa inversão, é certo que as mulheres emanciparam-se mais do que os homens, na medida que a liberdade sexual proclamou a escolha do parceiro (o), o desejo sexual e exigência de relacionamentos de relacionamento pautado na afetividade e e sexualidade.

Ainda de acordo com Bozon, o feminismo, no contexto francês, quebrou tabus e denunciou a violência contra as mulheres, sobretudo no que se refere ao controle de sua própria sexualidade, do seu corpo. Instituiu as bandeiras sobre a liberdade sexual, o direito pelo aborto e, como consequência, a crítica ao casamento e a valorização do celibato.

Segundo Jeanne Cressanges⁷⁶, de 1991 a 1992, cerca de cinco milhões de mulheres francesas viviam sozinhas no país. O celibato⁷⁷ atingia mais as mulheres do que os homens, a maioria tinha menos de 50 anos de idade, eram divorciadas e viúvas. A autora observa, em sua pesquisa, que as mulheres solitárias, sem parceiros (as), que se encontravam na faixa etária dos 40 anos, faziam parte majoritariamente de classe média, tinham nível escolar superior e eram profissionais liberais, artistas; em contraposição, os homens, nesta mesma faixa etária, eram, em sua maioria, operários ou agricultores⁷⁸.

Este desnível sócio-intelectual entre os sexos é entendido pela autora como um dos fatores que colaborariam para a *solitude* das francesas, pois esta seria resultante da emancipação feminina, das revoluções sexuais ocorridas nas décadas de 60, mas, principalmente, fruto de uma concepção individualista característica do mundo moderno, em que os interesses individuais, materiais tomariam lugar dos afetos e modificariam os papéis das mulheres no âmbito da família.

⁷⁵ Veja-se, também, Áries, Philippe. O Amor no casamento. In: Áries, P.e Béjin, A. (orgs.). *Sexualidades Ocidentais*: São Paulo: Brasiliense, 1985.

⁷⁶ Cressanges, Jeanne. *Seules - enquête sur la solitude féminine*, Editions Français Baurin, Paris, 1992.

⁷⁷ É interessante registrar que durante o meu *séjour* em Paris, na França, no primeiro semestre de 2002, como parte da minha pesquisa douctoral, pude observar que a questão do celibato feminino é um problema para as francesas, tanto assim que se traduz, também, nas várias instituições de proteção às mulheres e aos indivíduos celibatados, por exemplo: Associations de mères célibataires; Mouvements de défense des femmes seules, Favéc: federation des associations des veuves civiles; groupe de recherche et d'action en faveur des personnes seules; Sos mères célibataires, e outras. Infelizmente, não tive tempo de entrevistar tais associações.

⁷⁸ Sobre dados de celibato e casamento na França, nas décadas de 70 e 80, ver o trabalho de Michel, André. *Sociologie de la Famille et du Marriage*. Paris, Puf, 1986. Tais estudos demonstram que, quanto maior é a qualificação profissional das mulheres que estão na faixa etária de 40-49 anos, maior é seu celibato, com os homens ocorre ao contrário.

Os projetos de casamento, de constituir família, de uma vida conjugal seriam secundarizados em detrimento dos projetos profissionais, econômicos e pessoais⁷⁹.

Para Giddens⁸⁰, a modernidade trouxe mudanças significativas para a intimidade das mulheres. No contexto norte-americano, pós-onda do movimento feminista e sexual, nas décadas de 60/70, as mulheres conquistaram liberdade sexual e independência financeira, por meio do trabalho, modificando, assim, as suas relações cotidianas conjugais e de gênero. Com a invenção da “sexualidade plástica”, as mulheres buscaram o prazer sexual sem, necessariamente, requisitar a reprodução. Entretanto, para Giddens, as transformações da intimidade com a liberação sexual não isentou as mulheres de desejarem um elo duradouro nos seus relacionamentos afetivos “puros”.

De acordo com esse autor, embora os relacionamentos conjugais e a sexualidade dos indivíduos sofressem modificações ao longo do tempo na nossa sociedade ocidental moderna, especialmente para as mulheres, permanece, ainda, para estas, uma concepção de amor romântico⁸¹. Mesmo que este seja fragmentado, há uma busca constante por um relacionamento afetivo-duradouro, independente das diferenças sociais que possam haver entre os amantes.

Ainda de acordo com Giddens, não se pode analisar as mudanças ocorridas na intimidade, na sexualidade dos indivíduos, sobretudo para as mulheres, na década de 60, sem apontar para as alterações substanciais em torno do casamento, da família, das relações de gênero e da transmutação do ideal do amor romântico nos séculos anteriores ao século XX.

As transformações ocorridas na família, na sexualidade e nas relações de gênero, nas sociedades modernas, foram causadas pelas mudanças de valores do ideal do amor romântico, os quais que se disseminaram fortemente na sociedade burguesa e se chocaram com a plasticidade

⁷⁹ Como salientam Bozon (ib), Bozon et Herant. *La Découverte du conjoint. Les scènes de rencontre dans l'espace social*. Population. Paris: INED, 1988, e outros autores, na França, houve uma mudança significativa na concepção de amor romântico, antes do século XIX, predominava uma concepção de que “o amor vence tudo”, tal sentimento era a motivação principal da escolha do cônjuge, depois com o avanço de industrialização, os interesses do capital passou a ter consonância com os interesses do cônjuge em fundir a escolha pessoal dos sentimentos com o “casamento por interesse”. Nestas transformações o papel das mulheres no âmbito da família, como mãe, se modificou, dando lugar a outras aspirações e interesses no mundo capitalista moderno. Sobre a noção de amor no ocidente moderno, ver o texto de Viveiros de Castro e Benzaquén de Araújo. *Romeu e Julieta e a Origem do Estado* in: Velho, Gilberto (org.). *Arte e Sociedade*, Rio de Janeiro, 1977. Ver também Torres, Anália. *Casamento: tempos, centrimento, gerações e gênero* in: Motta (org.). Dossiê: Gênero, Idades, Gerações, Caderno CRH, v.17, n.42-set./dez.2004.

⁸⁰ Giddens, Anthony. *A transformação da intimidade-sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*, São Paulo: Unesp, 1993.

⁸¹ Ver a noção de amor romântico em castro & Araújo (1977).

do “amor confluyente”. Este último, segundo Giddens, depende de critérios sociais externos para se efetivar, como raça, classe, sexo, idade etc. Sob esse ponto de vista, pode-se afirmar que as escolhas dos parceiros afetivos regulam-se por tais critérios nas sociedades modernas, o que privilegiaria alguns grupos sociais em detrimento de outros, no que se refere a escolha do cônjuge ou dos parceiros.

Para boa parte das feministas, a liberdade sexual, o corpo e o celibato foram e, ainda, são vistos como grandes conquistas das lutas feministas, o que não duvido, entretanto, nem sempre o celibato representa, para alguns grupos, tais conquistas em sua totalidade, depende do contexto, da época, dos sujeitos envolvidos. É assim, que este estudo se propõe a uma crítica cultural e política justamente àquelas categorias que foram símbolos de subversão feminina nos contextos aqui descritos. Ao contrário, como se pensa estudar a solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia, não é uma ameaça as lutas feministas e, sim, uma real libertação dos feminismos e suas reformulações teóricas produzidas em contextos diversos. “Estar só” depende de como estas relações sociais são processadas em contextos culturais específicos e de como esses fatores são sentidos e percebidos pelos indivíduos que os vivenciam.

No Brasil, as pesquisas qualitativas sobre as mulheres sós, solteiras ou sem parceiros, são recentes. Gonçalves⁸², ao estudar esse grupo de mulheres de camada média de Goiânia, assinala que a discussão sobre tais mulheres é percebida nos discursos institucionalizados - como a mídia escrita e a televisiva -, nos discursos dos institutos de pesquisa demográfica, no senso comum e em algumas pesquisas sociológicas e antropológicas recentes que tratam do tema. Esses discursos reprodutores de estereótipos negativos de gênero, geralmente referem-se a tais mulheres como “solteironas”, “infelizes”, “encalhadas” à procura de uma companhia masculina. A autora ressalta a importância de entender esta “solteirice” a partir de outros ângulos produzidos nos marcos discursivos das rupturas e mudanças operadas pelo feminismo, nas décadas de 60 e 70; considerado um grande marco da chamada modernidade.

A pesquisa de Gonçalves dá uma contribuição importante ao campo de estudos feministas, de gênero e a temática que envolve afetividade e escolhas. Entretanto, os raros estudos que tratam dessa temática na perspectiva de gênero, mapeados pela própria Gonçalves, são estudos restritos às mulheres ou a pessoas de classe média brancas. Uma pesquisa com esse

⁸² Gonçalves (2007).

propósito, de estudar “noções sobre mulheres só no Brasil contemporâneo”, deveria levar em consideração, no mínimo, os outros contextos, regiões, outras segmentações de classe (que não só a classe média), os fatores de raça, etnia, geração, opção sexual em outras realidades distintas desse Brasil, que a autora, com certeza, desconhece.

No caso deste estudo, interessa-me, particularmente, entender a “sólidão” de dois conjuntos de mulheres negras, a partir da relação raça e gênero, o que não significa estudá-la de forma fixa ou isolada de outros marcadores sociais. Sendo assim, acredito que as escolhas afetivo-sexuais, no âmbito abordado, movem-se no campo discursivo em que os critérios raciais e de gênero são marcadores sociais precedentes nas preferências afetivas.

Frantz Fanon⁸³, em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, analisa as relações afetivas entre a “mulher de cor” e o homem branco, entre o “homem de cor” e a mulher branca, no período da colonização francesa nas Antilhas. Mesmo se tratando de um período e de um contexto cultural diferenciado, é significativa a discussão construída por esse autor no que se refere à análise do racismo enquanto um sistema de opressão que se expressa no corpo, na linguagem, na imagem, na sexualidade, no campo da afetividade e na regulação das preferências afetivo - sexuais dos indivíduos.

Fanon compreende que o racismo, enquanto um sistema de dominação colonial e pós-colonial, é engendrado nas mentes dos homens e mulheres “de cor”, fazendo com que os dominados (colonizados) internalizem desejos por quem os dominou, nesse caso, pelos colonizadores. A sedução da mulher e do homem “de cor” por parceiros (as) brancos (as) se traduz, segundo Fanon, pelo complexo de inferioridade do dominado e pela superioridade da cultura dominante do colonizador. A interiorização do racismo dar-se-ia pela negação histórico-corporal-afetivo-sexual de si mesmo e do outro semelhante. A mulher negra e o homem negro, nesta lógica, construiriam suas subjetividades, desejos, escolhas afetivas, sexualidade, internalizando os modelos ideológicos de dominação colonial⁸⁴.

Para explicar porque as mulheres e homens negros martinicanos preferem relacionar-se afetivamente com parceiros brancos (as). Fanon, como psiquiatra, negro martinicano que

⁸³ Fanon, Frantz. *Pele Negra, máscaras brancas*, Tradução de Maria Adriana da Silva Caldas, editora Fator, Salvador, 1983.

⁸⁴ Id., ib., p.37-70. Esta discussão refere-se, especialmente, aos capítulos 2 e 3, intitulados: “A Mulher de cor e o homem branco” e “O homem de cor e a mulher branca”, respectivamente.

vivenciou o processo de colonização francesa em seu país, lança mão de uma análise, segundo o autor, psicopatológica, filosófica e sociogênica da existência negra. Segundo sua interpretação, as relações inter-raciais estão associadas ao processo de embranquecimento cultural imposto pelo empreendimento colonial europeu naquela região (Antilhas). Esse processo resultou na perda da identidade cultural de origem do “Negro”, na negação de sua cultura local e valorização da cultura urbana do colonizador, na negação de si próprio enquanto indivíduo, sobretudo na rejeição afetiva de pessoas da mesma “cor”.

As formulações de Fanon, embora em que pese o contexto da época, sinalizam para a necessidade de analisar como o racismo e outros sistemas de dominação se materializam no campo da afetividade e das escolhas. Dito de outro modo, o que se pretende neste estudo, é demonstrar como a afetividade, dentro do contexto social analisado, pode desvendar várias relações sociais de dominação instituídas historicamente numa dada cultura. Entender as lógicas que prescindem as escolhas, os agentes envolvidos no campo de forças sociais, é entender, ao mesmo tempo, como a afetividade expressa a cultura e como a cultura é internalizada e modificada pelos indivíduos (agentes) que as constituem. Sendo assim, uma breve análise da relação entre cultura e afetividade/emoções na Antropologia, faz-se necessária.

CAPÍTULO-1: UM TEMA “AFETIVO” NA ANTROPOLOGIA

A problemática sobre a afetividade e as emoções tem sido tradicionalmente foco de interesse das teorias da Psicologia⁸⁵. Nas Ciências Sociais⁸⁶, em especial na Antropologia, essa discussão está presente nos primeiros trabalhos do antropólogo Bronislaw Malinowski.⁸⁷

Em sua grande obra, *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, o autor procura apreender o significado do Kula na cultura trobriandesa, atentando para os aspectos de ordem social, cultural e psicológica. Nesse último aspecto, estariam inclusas as emoções ou as “predisposições subjetivas”, os sentimentos e as várias formas de expressão dos indivíduos moldados pela cultura⁸⁸.

Para esse autor, os aspectos individuais - terreno das escolhas subjetivas, das relações afetivas e pessoais - são comportamentos moldados pelos fatores culturais - depósito de códigos de direitos e regras normativas pelas quais as escolhas pessoais estariam assentadas. No entanto, essa discussão na tradição clássica antropológica tem se configurado no impasse teórico em problematizar sobre o componente afetivo nas análises sobre as relações sócio-culturais.⁸⁹

⁸⁵ Veja-se as teorias de Wundt e William James sobre as emoções em Solomon, R. The Jamesian theory of emotion in Anthropology. In Shweder, R.A and Levine, R.A (eds.) Culture Theory – Essays on Mind, Self, and Emotion. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

⁸⁶ Nas Ciências Sociais, existe a Sociologia das Emoções, cuja principal influência vem da Psicologia Social, representada pela perspectiva interacionista simbólica. Para fins deste estudo e por questões metodológicas, interessa-me, apenas, a discussão referente à Antropologia.

⁸⁷ *Los Argonautas del Pacífico Occidental* – un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica, Ediciones Península, Barcelona, 1973.

⁸⁸ [...] por lo general, la gente sienta, piense y experimente ciertos estados psicológicos en relación com el cumplimiento de los actos impuestos por la costumbre, a la mayoría de ellos no les es posible formular en palabras tales predisposiciones[...] [.ibidem: 39]

⁸⁸ De Malinowski até Radcliffe-Brown e Durkheim, tem-se essa discussão traduzida nos postulados clássicos que opõem indivíduo x sociedade, razão x emoção, afeto x direito e assim sucessivamente. Veja-se a crítica a esse pensamento em Viveiros de Castro, E.B. e Benzaquen de Araújo, R. Romeu e Julieta e a origem do Estado In: G. Velho (org.) Arte e Sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

⁸⁹ Radcliffe – Brown em “Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento” desenvolve toda uma teoria sobre os aspectos jurais x aspectos afetivos nas sociedades unilineares estudadas. Este autor dá ênfase mais aos aspectos psicológicos / individuais como fatores explicativos das relações sociais, reproduzindo, assim, as mesmas antinomias entre indivíduo / sociedade, já citadas. Para uma melhor discussão sobre esse aspecto, veja-se o texto de Velho (1979) e o texto de Louis Dumont. *Introduction à deux théories d’anthropologie*. Paris: Mouton, 1971.

Segundo Viveiros de Castro e Benzaquén de Araújo⁹⁰, o impasse entre o que é pessoal e formal; individual e social, afetivo e jurídico vem marcando a antropologia desde os primeiros estudos de Malinowski sobre a sociedade trombriandesa. De lá para cá, o lado emocional e afetivo das relações sociais tem sido foco de preocupação nas pesquisas antropológicas. Mas, se por um lado, a afetividade desponta como um tema que vem merecendo atenção na antropologia contemporânea, não é menos complexo a forma de abordá-lo. Como tratar, na perspectiva antropológica, a problemática da solidão? Será que a escolha de um/a parceira (o) para se relacionar afetivamente faz parte da opção individual? Ou tais preferências estão prescritas na própria cultura?

Marcel Mauss na *Expressão Obrigatória dos Sentimentos*⁹¹ revela a falsa dicotomia entre “eu individual” e o “eu social” chamando atenção para as várias expressões dos sentimentos como fenômenos sociais e não exclusivamente psicológicos⁹². Com esta perspectiva desloca-se o foco analítico de estudos sobre os sentimentos, da concepção psicologizante e o introduz na abordagem social. Assim, ao estudar os ritos e cultos funerários na Austrália, o autor percebe que as expressões de dor, medo e gritos são demonstrações públicas ou não, cuja função simbólica é determinar responsabilidades sociais aos grupos: “[...] os cultos religiosos, são reservados na Austrália, strictu sensu, aos homens, os cultos funerários são confinados quase inteiramente às mulheres”.

Para Geertz⁹³, a cultura é construída por diversos “mecanismos de controle”. Esses mecanismos de símbolos nos quais os indivíduos, também, participam governam os seus atos e suas experiências emocionais. Se a cultura é pública, os significados afetivos também os são (“símbolos públicos”) e afirma: “Não apenas as idéias, mas as próprias emoções são artefatos culturais”⁹⁴. Geertz⁹⁵, assim como Mauss, percebe a cultura e seus significados emocionais como

⁹⁰ Castro e Araújo (1977).

⁹¹ Marcel Mauss: *Antropologia*. (org) Roberto Cardoso de Oliveira. Ática, Coleção: Grandes Cientistas Sociais, S. Paulo, 1979.

⁹² Segundo o autor: “[...] Ce ne sont pas seulement les pleurs, mais toutes sortes d’expressions orales des sentiments qui sont, essentiellement non pas des phénomènes exclusivement psychologiques, ou physiologiques, mais des phénomènes sociaux, marqués éminemment du signe de la non spontanéité et de l’obligation la plus parfaite” (MAUSS, 1969, p.81)

⁹³ Geertz, Clifford. *A Interpretação da Cultura*, Rio de Janeiro: LTC, 1989, p.57.

⁹⁴ *Ib.*, *ib.*, p.95.

⁹⁵ Geertz, Clifford. *Nova Luz Sobre a Antropologia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

públicos. Esses signos emocionais [públicos], segundo ele, “ganham forma, sentido e circulação”⁹⁶:

As palavras, imagens, gestos, marcas corporais e terminologias, assim como as histórias, ritos, costumes, sermões, melodias e conversas, não são meros veículos de sentimentos alojados noutro lugar, como um punhado de reflexos, sintomas e transpirações. São o *locus* e a maquinaria da coisa em si.

Geertz⁹⁷ referindo-se ao trabalho de Michele Rosaldo, uma das maiores representantes da Antropologia das Emoções, acentua que em sua pesquisa sobre os Ilongot, a autora identificou alguns “vocabulários da emoção” como “liget” que quer dizer “fúria”, que, segundo o autor, podem ser traduzidos pelos termos “energia” ou “força vital”. Outros termos identificados em outras pesquisas etnográficas por lingüistas culturalistas, tais como nas sociedades alemã, javanesa e samoana teriam como objetivo “deslindar o sentido de termos culturalmente específicos para designar sentimentos, atitudes e estados de espírito”⁹⁸.

Estudar emoções, na perspectiva antropológica, não é algo fácil de fazer. O próprio Geertz assinala a abrangência desse campo de estudos e suas várias linhas: etnomédicos, etnometafóricos, etnopsicológicos, etno-estéticos, além dos sistemas vocabulares já expostos. A questão que se coloca é uma oscilação entre o lado individual, subjetivo, emocional e sua relação com o cultural, social, racional; ou então, a disputa de campos de estudos sobre a definição do que sejam as emoções. Se ela, a emoção, pode ser apenas interpretada, como sugere Geertz, ou ainda, é vista em “sua incapacidade de lidar com o agente, a individualidade e a subjetividade pessoal”, como acentua a psicanalista Chodorow numa crítica “bombástica” a Geertz e a Michelle Rosaldo⁹⁹.

Outros autores têm chamado atenção para a ambigüidade em definir “emoções”. Lutz & White¹⁰⁰ observam que o estudo sobre o tema reflete uma tensão entre as diversas escolas de pensamento na antropologia. Essas abordagens sobre as emoções acompanham as tensões clássicas e contemporâneas acerca da noção de cultura, entre o particular e o geral, indivíduo e cultura, razão e emoção, subjetividade e objetividade e outras.

⁹⁶ Id.,ib.,p.183.

⁹⁷ Geertz (2001.,p.184).

⁹⁸ Id., ib, p.184.

⁹⁹ Ver à crítica: Id., ib. p.185.

¹⁰⁰ Lutz, Catherine & White, Geoffrey M. The Anthropology of Emotions, *Annual Reviews Anthropological* , 1986, 15:405-36.

Autores, de perspectivas bem diferentes, fora do campo da Antropologia das Emoções, vêm tentando resolver esses impasses epistemológicos nas Ciências Sociais. Bourdieu, por exemplo, longe de uma análise sobre emoções, faz uma leitura interessante no que se refere às escolhas dos indivíduos. Em seu conceito de *habitus*, o autor propõe atenuar o impasse entre estruturas objetivas e subjetivas. Em sua compreensão, a preferência afetiva está condicionada por um conjunto de dispositivos duráveis (*habitus*) que está relacionado com a cor, sexo, geração, classe, etc. Esses dispositivos são interiorizados pelos indivíduos ao longo de suas histórias e exteriorizados e re-arranjados de acordo com o espaço social em que estes estão inseridos. Sendo assim, os indivíduos fazem escolhas já condicionadas pela sua cultura, as quais que dependem, também, do jogo de interesses (e das estratégias) dos agentes posicionados no determinado campo social, assim, como dependem do grau de investimento dos vários tipos de capitais.

Esses investimentos nem sempre são feitos pelos agentes de forma plenamente consciente, pois o *habitus*, “as capacidades criadoras, ativas, inventivas do agente”, permite aos indivíduos uma percepção e modificação dos seus atos no interior de um campo. Todavia, embora o conceito de *habitus* tente dar conta dessas mediações entre sujeitos, práticas e estruturas, tal formulação não consegue captar as reais “disposições incorporadas” das experiências dos indivíduos, suas escolhas afetivas e suas subjetividades.

Numa tentativa de estabelecer uma mediação entre a cultura e os sentimentos individuais, os trabalhos de Michele Rosaldo¹⁰¹ são pioneiros com relação às novas abordagens sobre as emoções¹⁰². Segundo essa autora, tal mediação é possível a partir da conexão das experiências do *self* com a produção cultural. A interação entre os dois elementos permitiria a negociação e a construção dos significados pelas pessoas no relacionamento umas com as outras. As emoções, nesse sentido, são vistas como julgamentos (‘judgments’), isto é, como concepções socialmente construídas. Sendo assim, a experiência emocional informaria sobre a estrutura social, as relações de poder, as noções de corpo e outras formas culturais. Segundo a autora¹⁰³:

¹⁰¹ Rosaldo, Michelle. Toward an anthropology of self and feeling in: Shweder and Levine (orgs). *Culture Theory – Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge University Press, 1984.

¹⁰² Ver os autores: Levy (1984); R. Rosaldo (1984); Myers (1979); Spiro (1984).

¹⁰³ Rosaldo, ib., p. 143.

[...] Emotions are thoughts somehow “felt” in flushes, pulses, ‘movements’ of our livers, minds, hearts, stomachs, skin. They are embodied thoughts, thoughts seeped with the apprehension that ‘I am involved’[...]

Assim, os significados das emoções dependem do lugar a qual foram produzidos, como de sua expressão material, física e corpórea. A emoção é um código cultural que é negociado por meio das relações sociais, intenções e ações produzidas entre os indivíduos em contextos específicos. Nesse sentido, o trabalho de Michelle Rosaldo é uma “chave” para compreender de que forma certos aspectos sobre a vida emocional e afetiva dos indivíduos estão relacionados aos nexos sociais e aos códigos culturais. Da mesma forma, a autora acentua que toda linguagem sobre a emoção, também, envolve atributos culturais. Sendo assim, é possível entender determinadas experiências emocionais, como a solidão entre mulheres negras, e, ao mesmo tempo, informar outras dimensões da estrutura social como o seu entrelaçamento com as questões de gênero, raça, posição social e outras formas de poder historicamente situadas.

Tais concepções são muito úteis para esta pesquisa. Parto do princípio que as experiências emocionais/afetivas expressam significados públicos, ou seja, os indivíduos estão envoltos numa teia ou trama de relações sociais de uma determinada cultura. Tais concepções não esvaziam os sentidos que as pessoas atribuem aos seus atos e nem tão pouco as aprisionam numa “camisa de força” das estruturas normativas. Pode-se dizer que a escolha de alguém ou de algo não está fora dos limites daquilo que uma determinada cultura pensa e vivencia como sendo aceito ou não, mas, também, possibilita aos indivíduos, re-atualizações, ajustes, re-significações de suas experiências emocionais/afetivas e sociais. É o que pretendo identificar nesta pesquisa: como os sujeitos - as mulheres negras investigadas - reordenam e modificam tais sistemas de classificação de mundo? Como redefinem e desafiam a norma? Como significam e ressignificam tais práticas? Qual o sentido da solidão em suas vidas? Para fazer esta interpretação, conto com o meu olhar de feminista negra, baiana, antropóloga e, neste momento, solitária.

O universo da pesquisa

Inicialmente, nesta pesquisa, entrevistei 20 mulheres, dez ativistas políticas e dez não-ativistas. A primeira etapa da pesquisa foi realizada de 2000 a 2002. Porém, a análise apurada

sobre o material coletado da pesquisa, por meio de gravação e transcrição de fitas das entrevistas, levou-me a retornar a campo, em 2003 e 2004, para fazer entrevistas em profundidade com algumas mulheres que foram entrevistadas e realizar novas entrevistas. A segunda etapa da pesquisa durou até 2005. Sendo assim, entrevistei 12 informantes do primeiro grupo, das ativistas políticas, e 13 informantes do segundo grupo, não-ativistas. Ao todo, foram entrevistadas 25 mulheres.

Para aprofundar a análise dos relatos de vida, selecionei das 25 entrevistadas, 10 informantes, cinco de cada grupo. O critério de seleção das 10 informantes baseou-se por um lado na “saturação dos relatos”, evidenciando-se uma repetição das informações, e por outro lado, selecionei aquelas trajetórias que considerei mais ricas para a análise, como as diferenças e semelhanças entre os dois grupos. É complicado para o pesquisador, dizer, objetivamente, quais são as melhores histórias de vida, quais são os melhores depoimentos para a pesquisa, já que as “escolhas”, a seleção, advêm, também, de motivações subjetivas.

Tentando minimizar o excesso de subjetividade e sem resvalar para o excesso de neutralidade/objetividade, procurei relacionar as informações e os relatos de acordo com a multiplicidade de pontos de vista dos atores sociais, tentando encontrar os nexos, pontos em comum entre as trajetórias das mulheres e, ao mesmo tempo, as diferenças entre elas no interior de cada grupo; depois, relacioná-las intergrupos. Esta estratégia metodológica vem casada com outras fontes de informações: uma base conceitual e bibliográfica que permite fazer comparações, interpretações e indagações sobre a pesquisa.

Os critérios adotados na pesquisa:

O critério geral adotado na pesquisa baseou-se na seleção de mulheres que, até o momento da pesquisa, encontravam-se sem parceiros fixos (em situação de não-união). Por que mulheres sem parceiros fixos? Por que esse critério permitiu-me delimitar melhor o objeto de estudo, atentando para duas situações de “solidão”: a) mulheres negras que, até o momento da pesquisa, encontravam-se “sós”, em situação de não-união estável, com coabitação ou sem

coabitação; b) mulheres negras, que até o momento da pesquisa, não estavam em situação de união (legal ou consensual). Dito de outro modo, esse critério organizou o leque de questões centrais da tese, seus componentes significativos acerca da ausência de parceiros fixos.

Outro critério importante de seleção dos grupos estudados foi o diferencial entre “político” e “não-político”. Essa diferenciação pautou-se na necessidade de ampliar o escopo da pesquisa para além das mulheres do campo do movimento social. O objetivo era comparar e identificar semelhanças e diferenças entre os dois grupos, observando a importância da categoria “político”. Assim, foram selecionadas mulheres que atuam como lideranças nos movimentos sociais organizados e mulheres que não atuam em organizações e / ou fóruns dos movimentos sociais, o que não significa, no entanto, que estas últimas não tenham percepção política sobre o mundo social e sobre suas relações afetivas. A partir daí, buscou-se analisar como as informantes percebem e significam suas trajetórias social-afetivas e a ausência de parceiros.

Raça /etnia: cor /raça?

Muitos antropólogos (as) não adotam a categoria “raça” nas pesquisas contemporâneas, adotam as categorias “etnia” ou “etnicidade”. Depois das teorias do racismo científico do século XIX, da propagação do conceito de raça como pressuposto biológico, de que existem povos superiores e inferiores, e diante dos horrores do nazismo, os antropólogos, em sua maioria, substituíram raça por etnia, como bem demonstra Poutignat e Streiff-Fenart¹⁰⁴. De acordo com os autores citados, os dois conceitos contêm limites e confusões. Em um certo período, raça e etnia tinham a mesma conotação racista do determinismo do século XIX, sendo utilizado, na maioria das vezes, com as mesmas significações¹⁰⁵, o que desfaz os argumentos de que seria inadequado o uso do conceito de raça devido à carga biológica que este traria. Na contemporaneidade, segundo os autores, o termo “raça” “(ou o qualitativo “racial”) não mais

¹⁰⁴ Poutignat, Philippe e Streiff-Fenart, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*: São Paulo: UNESP, 1998.

¹⁰⁵ Id., ib.p.43.

denota a hereditariedade, biossômática, mas a percepção das diferenças físicas, o fato delas terem uma incidência sobre os estatutos dos grupos, dos indivíduos e das relações sociais”¹⁰⁶.

Embora, os autores citados acima considerem o avanço do conceito de raça, criticam o por acreditarem que “os sociólogos, aceitam de modo acrítico a terminologia” ou a “naturalização” das “características físicas”¹⁰⁷. Em relação ao conceito de etnia, apesar de seus vários usos na antropologia, do século XIX ao século XX, os autores afirmam que tal termo encontra-se preso às concepções de “tribo”, de culturas “exóticas” ou “primitivas”, de grupos “minoritários” vistos como “étnicos”; em contraposição ao nacional. Ainda, segundo os autores, o conceito de “tribo” é utilizado análogo ao conceito de “étnico” para designar ou classificar, de forma arbitrária, o “outro”, visto como diferente dos grupos hegemônicos; um exemplo, são os conflitos ocorridos entre as nações africanas, classificadas pelo pensamento ocidental como “tribais” ou “étnicos”. Dessa forma, o termo “etnia” ou de “grupo étnico”, nessa perspectiva, não é válida para análise de grupos “minoritários” urbanos que estou investigando.

Depois da publicação da obra de Frederik Barth¹⁰⁸, o conceito de grupo étnico, na antropologia, ganhou outra conotação. Barth instituiu uma nova abordagem. Para ele, o que define um grupo étnico e suas fronteiras não são, apenas, os fatores culturais externos (objetivos), mas a forma como os grupos acionam internamente (auto-atribuição) os traços culturais que os identificam e os diferenciam de outros grupos; os elementos de pertença são construídos interativamente entre os nós/eles¹⁰⁹.

Entretanto, considero que o conceito de etnia ou etnicidade, mesmo na concepção de Barth, não são suficientes para analisar as complexas relações e classificações raciais que ordenam e definem as fronteiras entre os indivíduos e grupos no Brasil. Discutir a pertinência da raça não é simplesmente, optar pelo termo “raça” “porque [este] possui conotações emotivas mais poderosas que o termo “étnico”, como sugere alguns autores¹¹⁰. Ao contrário, discutir raça, nesta pesquisa, é procurar enfrentar o problema, ao invés de fugir, já que a classificação racial é

¹⁰⁶ Poutignat e Streiff-Fenart, ib,p.41.

¹⁰⁷ Poutignat e Streiff-Fenart, ib,p.42.

¹⁰⁸ Barth, Frederick. *Ethnic groups and boundaries*, Boston, Little, Brown and co, 1969.

¹⁰⁹ É preciso registrar que esse debate entre etnia e raça é inesgotável, portanto, não está superado. Alguns estudiosos de questões étnicas na contemporaneidade, considerados grandes representantes das teorias do “Hibridismo cultural” abominam o conceito de “raça”, pelos mesmos motivos já expostos. São eles: Hall (2003); Appiah (1997) e Gilroy (2001).

¹¹⁰ Poutignat e Streiff-Fenart (ib.,p.42) citam Neuwirth (1969) e concordam com esta concepção.

importante na atribuição e auto-atribuição de critérios de pertença étnico-racial, assim como de inclusão e exclusão social dos indivíduos e grupos. É perceber como os indivíduos se auto-classificam numa sociedade, em que ser negro/a, na maioria das vezes, não representa signo de prestígio (e, sim, de estigma) sobretudo, a partir da intersecção de categorias de gênero, classe e outros marcadores sociais.

Como pude observar, nesta pesquisa, “ser mulher negra”, no campo afetivo, traz mais desvantagens do que vantagens na vida amorosa, devido aos signos corporais racializados, por exemplo, ter a “pele retinta”, lábios “grossos”, ser “gorda”, fora do padrão estético hegemônico da mulher de “pele clara”, “branca”, de “cabelos lisos”, corpo “magro”. Estes são critérios raciais que designam um conjunto de preferências e valores morais, intelectuais e afetivos. Sendo assim, “cor” e “raça” são categorias que não podem ser descartadas ou substituídas pelo conceito de etnia ou de etnicidade¹¹¹.

Se a cor e as diferenças raciais são fatores que indicam as fronteiras entre grupos e indivíduos, os estudos sobre “etnia”, dificilmente, destacam a pertinência do conceito de raça nas pesquisas antropológicas urbanas sobre os negros e não-negros no Brasil¹¹². Como demonstra Guimarães¹¹³, em se tratando de situação de negros brasileiros, a “etnia” não é tão importante quanto o distintivo racial, salvo os casos de diferenciação regional, situação de processos migratórios, como as diferenças entre “nordestinos” e “sulistas”, por exemplo, em que o estigma “étnico” é ressaltado¹¹⁴.

Todavia, diferente de Guimarães, compreendo que os conceitos de “etnia” e de “raça” podem ser utilizados de modo que um não subsuma o outro, quando ambos sinalizam para

¹¹¹ Ver esta discussão em Banton, Michael. *A Idéia de Raça*, Lisboa: PT Edições 70, 1977; *Racial and ethnic competition*. London: Cambridge University Press, 1983.

¹¹² Refiro-me a algumas pesquisas recentes, ver Peter Fry. O que a Cinderela negra tema dizer sobre a “política racial” no Brasil, *Revista USP*, (28), dez/fev, 1995/96, pp.122-135. Neste artigo, o autor critica a adoção do conceito de “raça” na análise da realidade brasileira Fry defende o conceito de “cor” ao invés das categorias “negros” e “brancos”, que segundo ele, são categorias bipolares importadas da realidade dos EUA. Par ele, a “cor” revela mais a realidade “múltipla” da “democracia” do modo múltiplo da classificação “censitária” o que ele chama de “mercado das cores” ao invés do modelo “bipolar”. Outra pesquisa, nesta mesma linha de Fry, é a de Sansone. Esse último autor acentua a influência dos aspectos fisicos na construção da identidade étnica dos negros de Salvador, porém não discute o conceito de “raça” e sim o de “cor”. Ver Sansone, Lívio. Cor, classe e modernidade em duas áreas da Bahia (algumas primeiras impressões), *Estudos Afro-Asiáticos* (23): pp 143-173, dez. /1992. Numa perspectiva semelhante, ver Bacelar (1989).

¹¹³ Guimarães, A.S. Combatendo o racismo: Brasil, África do Sul e Estados Unidos, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.14, nº 39, 1999. pp.103-117.

¹¹⁴ Id.,ib.pp.108.-9.

questões de diversidade e identificação cultural ou questões referentes aos aspectos raciais. A “raça” pode ser entendida, de acordo com Guimarães “como elemento demarcador de fronteiras entre grupos e entre indivíduos”¹¹⁵. Daí, a necessidade de trabalhar com o conceito de “raça” e, quando necessário, com o conceito de “etnia” neste estudo.

Sendo assim, qual o critério que utilizei para dizer quem é negra? A classificação racial do sistema brasileiro é bastante complexa. Vários pesquisadores brasileiros e estrangeiros, desde a década de 40¹¹⁶, vêm se empenhando nesta árdua tarefa em definir uma metodologia precisa para classificar a população racial do Brasil. Entretanto, as definições são múltiplas, não existe um método bem definido e perfeitamente aplicável.

Utilizei a metodologia da autotclassificação, questionando as entrevistadas, com a pergunta: qual é a sua cor e raça? Adotei o conceito de raça como parâmetro de Guimarães¹¹⁷. Segundo o autor, o racismo é a crença de que existem raças biológicas (entendida também como racialismo); uma atitude moral de tratar diferentemente membros de diferentes raças; uma posição estrutural de desigualdade social entre as raças, oriunda deste tratamento; é uma ideologia que se alimenta deste trabalho de naturalização na prática social dos indivíduos¹¹⁸. Porém, embora o conceito de raça contenha esta carga biológica, este conceito faz parte da construção social de mundo dos indivíduos porque “são produtos de forma de classificar e de identificar que orientam as ações dos seres humanos”¹¹⁹. Por isso, raça deve ser utilizado enquanto categoria sociológica.

Para Guimarães, a “cor” é uma convenção social como outra qualquer e é um referente racial. Esta definição, ao meu ver, desfaz o manequismo adotado nas Ciências Sociais em utilizar “cor” ou “raça” como sistema de classificação racial dos indivíduos no Brasil, sem atentar, justamente para aquilo que Guimarães chama atenção¹²⁰:

Tal necessidade [da utilização do conceito de raça] prende-se ao fato de que, justo por termos construído uma sociedade anti-racialista, o conceito de “raça”

¹¹⁵ Guimarães, 1999, ib.p.105.

¹¹⁶ Ver o balanço desta discussão em Guimarães, A.Sérgio. *Cor, Classes e Status nos Estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940-1960*, comunicação ao seminário “Raça, Ciência e Sociedade no Brasil”, Rio de Janeiro, maio de 1995.

¹¹⁷ Guimarães, A S. Raça e os estudos de relações raciais no Brasil, *Revista Novos Estudos CEBRAP*, nº 54, julho de 1999, pp.147-156.

¹¹⁸ Id.,ib. p.149.

¹¹⁹ Id.,ib.p.153.

¹²⁰ Guimarães, 1999, p. 156.

parece único - se concebido sociologicamente - seu potencial crítico: por meio dele, pode-se desmascarar o persistente e sub-reptício uso da noção errônea de raça biológica, que fundamenta as práticas de discriminação e tem na “cor” (tal como definida pelos antropólogos dos anos 1950) a marca e o tropo principais.

A partir dessa compreensão, levo em consideração nos relatos das entrevistadas, as categorias de identificação racial, fenótipo, cor, práticas culturais, técnicas corporais, linguagem, discursos sobre o racismo, sobre o preconceito racial e a cultura negra, vivenciados pelas informantes ou vivenciados pelos outros.

No primeiro grupo, das ativistas políticas, a pergunta: “qual é sua cor”? foi respondida com unanimidade da seguinte forma: “sou negra”. Nenhuma ativista se auto-declarou como “morena” ou “parda”, o que era de se esperar. Entretanto, analisando os relatos sobre suas trajetórias afetivas, algumas delas referiam-se a outras mulheres como “pele clara”, ou negra (mestiça) de cabelo “mole”, de “traços finos”. Isso evidenciou uma ambigüidade na forma de classificar o outro racialmente. A categoria “pele clara” sugere um tipo intermediário identificado como próximo ao modelo estético da mulher branca ou da mulher mestiça, diferenciando-se da mulher negra de pele “retinta”, com traços mais realçados, próximo ao tipo “africano”.

Em relação à autoclassificação racial do segundo grupo, das não-ativistas, surpreendeu-me o resultado. Das 13 entrevistadas, todas se autodeclararam “negras”, mesmo levando em consideração que na minha rede de informantes, a maioria não me conhecia. Acredito que a minha posição de pesquisadora negra e ativista possa ter influenciado na resposta das entrevistadas, já que boa parte da população negra brasileira, autoclassifica-se dentro de uma gradação de cores, um *continuum* de cor. Por outro lado, a autodeclaração do grupo de entrevistadas, pode ser atribuída à influência do movimento negro e do movimento de mulheres negras, nas últimas décadas no Brasil, e principalmente, na Bahia, à percepção racial das pessoas com relação ao “orgulho de ser negro”.

Ocupação, renda, escolaridade

As variáveis de ocupação, renda e escolaridade foram introduzidas com o objetivo de perceber a diferenciação social interna entre as mulheres. O recorte de classe¹²¹ foi fundamental á medida que as experiências afetivas das mulheres investigadas, sua situação de solidão, não estão dissociadas de fatores objetivos, de seus trajetos e de sua posição na hierarquia social baiana. Visando esse objetivo, foram selecionadas mulheres de segmentos sociais diferenciados: secretárias, intelectuais, auditoras fiscais, fisioterapeuta, trabalhadoras domésticas, autônomas, educadoras, manicura.

O recorte de classe me possibilitou perceber a dinâmica dessa categoria na reorientação das escolhas afetivas e no processo de solidão das mulheres em questão. Constatei que há um forte imbricamento entre classe e raça. Isso evidenciou nos estilos de vida das informantes de camada popular e de camada média. As informantes que são de camada popular têm um estilo de vida condizente com a origem social e familiar de pobreza material de seus pais. A ocupação que exercem revelam esta precariedade: são trabalhadoras domésticas autônomas (cozinheiras e manicura), com renda familiar de um salário mínimo, moram em bairros populares, com sua família de origem e outros parentes, ou moram sozinhas com os filhos, quando têm; trabalham desde cedo, desde “meninas”; possuem baixo capital cultural (a maioria não terminou o ensino médio); seu *habitus* de classe se assemelha ao *habitus* racial (a cultura popular negra). Algumas já tiveram vários parceiros, outras não, as questões de gênero e classe (paternidade, maternidade, abandono, pobreza) interferiram nas suas relações afetivas com os seus pares; e por fim, são chefes de família que “comandam” os seus lares ou, então, são solteiras e independentes economicamente. O trabalho doméstico foi a ocupação principal desse segmento como estratégia de sobrevivência econômico-social.

Em contraposição, as informantes de camada médias são aquelas que ocupam uma posição social mais elevada entre as entrevistadas: têm uma renda mensal individual entre 15 a 20 salários mínimos; a maioria delas com nível educacional superior. São intelectuais, professoras, universitárias, auditoras fiscais, secretárias administrativas, fisioterapeuta, ou exercem cargos

¹²¹ A noção de classe está sendo utilizada na perspectiva de Bourdieu (1989), ou seja, a classe não é definida, apenas, por fatores econômicos, mas envolvem relações multidimensionais no espaço social, posições que envolvem outros referenciais culturais e simbólicos, como estilos de vida, *habitus*.

públicos, como parlamentares, por exemplo; possuem bens materiais, carros, casas e moram em bairros de classe média e média alta. As funcionárias públicas, neste caso, as educadoras de ensino médio, as intelectuais e as secretárias, do ponto de vista da renda, têm um padrão social regular, (algumas têm nível superior e têm pós-graduação) outras, no caso das intelectuais, são professoras universitárias e pesquisadoras, têm um estilo de vida médio baixo se comparada a outros segmentos descritos. As mulheres de alto poder aquisitivo, de camadas médias altas, adquiriram mobilidade individual e social em suas trajetórias, marcadas pela origem social de pobreza, através da mudança de *status* profissional; o poder econômico e social elevados colaboraram para a sua instabilidade afetiva com os seus pares, também, negros e pobres, em sua maioria. A distinção de classe operou em vários sentidos, tanto entre os segmentos de mulheres pobres com seus ex-parceiros negros e pobres, quanto no segmento de mulheres de camada média com seus pares negros e pobres. Essas categorias foram definidoras da ausência de parceiros fixos entre as entrevistadas.

Idade

Outra variável a ser destacada, foi a idade. No grupo das 12 ativistas políticas entrevistadas, oito encontravam-se na faixa etária entre 35 a 45 anos de idade, três, entre 50 e 60 anos e uma com 28 anos de idade. Nesse grupo, chamou-me atenção o fato de ter encontrado apenas uma mulher abaixo dos 30 anos de idade. Embora este estudo não priorizasse uma análise sobre idade/geração, tal categoria não deixou de ser levada em consideração como um fator que altera a situação conjugal e afetiva dos grupos selecionados.

No segundo grupo, entre as treze entrevistadas, sete encontravam-se na faixa etária entre 45-50 anos de idade, duas entre a faixa etária de 18-26, duas, na faixa de 42 e duas, na faixa de 30 anos de idade. Nesse grupo é necessário destacar que só encontrei duas jovens na faixa etária entre 18 a 26 anos que atendessem ao critério geral da pesquisa, ou seja, mulheres sem parceiros fixos. Esta variável torna-se realmente importante quando a discussão é sobre “solidão” entre mulheres, como já demonstraram algumas pesquisas¹²².

¹²² Ver a pesquisa de Berquó, Elza. *Pirâmide da solidão?* Trabalho apresentado no V Encontro Nacional de Estudos Populacionais da Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP), São Paulo, outubro de 1986.

Instrumentos metodológicos de investigação e análise

A principal técnica de pesquisa adotada foi a entrevista aberta. Esta possibilitou analisar as histórias de vida ou as trajetórias das mulheres. Segundo Debert¹²³, a história de vida é um instrumento metodológico importante na compreensão dos fatos e na redefinição de problemas e questões propostas pelo investigador. Além disso, esse método tem sido cada vez mais utilizado nas pesquisas antropológicas, juntamente com outras técnicas.

Bertaux¹²⁴, por exemplo, identifica que há várias formas de utilização e de entendimento sobre esse método nas Ciências Sociais e, particularmente, na Antropologia. Sua aplicabilidade difere a depender das escolas de pensamento e de suas múltiplas abordagens teóricas, inclusive, utilizando várias denominações terminológicas para referir-se ao mesmo método: “life-history”, “life-story”, relatos de vida, autobiografia etc. Para o autor, a abordagem biográfica denominada de relatos de vida representa mais do que uma simples técnica; em suas palavras ela representa “[...]la construction [...] d’une nouvelle démarche sociologique; une nouvelle approche [...]”¹²⁵.

Essa nova abordagem constitui para Bertaux uma mudança na natureza dos quadros epistemológicos pelos quais tradicionalmente vêm sendo utilizadas as histórias de vida. Em seu entendimento, tal método deve ser utilizado para compreender as estruturas materiais e simbólicas da realidade social.

Segundo Morin¹²⁶, o uso do método biográfico depende do objeto e dos problemas colocados pela Antropologia. Tradicionalmente, esse método tem servido para recontar as experiências de povos indígenas de comunidades isoladas, consideradas estáticas, para explicar as instituições e as crenças por meios de experiências individuais. Na atualidade, a técnica das histórias de vida vem sendo largamente usada para compreender processos interativos e

¹²³ Debert, Guita G. Problemas relativos à utilização da história de vida e história Oral In: *A Aventura Antropológica* – Teoria e Pesquisa, (org) Ruth Cardoso, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

¹²⁴ Bertaux, Daniel. L’approche biographique: as validité méthodologique, ses pontentialités,: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v.LXIX, juillet – décembre, Paris, 1980.

¹²⁵ Ibidem.;p.201.

¹²⁶ Morin, Françoise. Anthropologie et Histoire de Vie., *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Nueva Serie, v..LXIX, Año 27, juillet – décembre, Paris, 1980.

conflitivos de relações sociais e políticas, como, por exemplo, o surgimento das chamadas novas identidades coletivas. Segundo o autor:

[...] Que ce soient les néo-ruraux, les écologistes, les régionalistes ou nationalistes bretons, corses, occitans, ils'agit de petits groupes formés d'individualités qui, à un moment de leur vie, se sont trouvés devant plusieurs trajectoires possibles. [...] Comment s'élaborent les marqueurs de ces nouvelles identités collectives?¹²⁷

Morin refere-se à pluralidade dessas novas formas de expressão sociais que remetem a novos campos de pesquisa e ao questionamento sobre os conceitos e os métodos antropológicos. A história de vida seria um método capaz de captar as várias diferenciações singulares dessas manifestações culturais.

Não é por acaso que a história de vida é um método que vem sendo usado freqüentemente nos estudos sobre essas identidades coletivas ao qual Morin se refere, sobretudo nas pesquisas com mulheres¹²⁸. Kofes¹²⁹ utiliza a abordagem biográfica no sentido de entender

[...] la relación entre mujeres, entre dueñas de casa y empleadas domésticas¹³⁰
Segundo a autora, os relatos de vida são um método que possibilita sintetizar la singularidad del sujeto, sus interpretaciones e intereses, la interacción entre investigador y entrevistado y una referencia objetiva afectiva que trasciende al sujeto y transmite informaciones sobre lo social¹³¹.

Percebe-se que tanto Morin como Kofes falam das singularidades dos sujeitos como formas de compreensão sobre o mundo social. No entanto, para Kofes os relatos de vida só podem ser bem utilizados quando apresentam três dimensões: entrevista, narrativa (como o entrevistado constrói a narrativa) e as possibilidades analíticas (para o investigador). Essas três dimensões estariam imbricadas e valeriam como fontes de informação, evocação e reflexão para o pesquisador.

A informação seria a experiência que perpassa o sujeito que relata; a evocação transmite a dimensão subjetiva interpretativa do sujeito; e a reflexão contém uma análise sobre a

¹²⁷ Morin., ib.p.333.

¹²⁸ É interessante ver o texto “Tradição oral, memória e gênero: um comentário metodológico” de Piscitelli (1993). A autora aborda o uso da técnica oral nas análises sobre gênero e sobre sentimentos na Antropologia.

¹²⁹ Kofes, Suely. Experiencias sociales, interpretaciones individuales: posibilidad y limites de las historias de vida en las Ciencias Sociales in: *Los Usos De La Historia De Vida En Las Ciencias Sociales* – I,(coords.)Lulle, Vargas y Zamudio, IFEA, ANTHROPOS, 1998.

¹³⁰ Id.,ib.p.83.

¹³¹ Id.,ib.,p.84.

experiência vivida, sendo que nesta, o entrevistado articula informação e evocação. A autora ainda chama atenção para o risco que se corre em entender essas três dimensões separadamente. Isso ocorrendo, haveria uma fragmentação da análise, o que levaria a duas posições opostas: uma na objetividade plena do relato, ou seja, somente a sua informação; e a outra seria na subjetividade plena do relato, apenas como evocação¹³².

Kofes propõe considerar “el análisis de la historia de vida como una narrativa del sujeto”, e seu intercruzamento com outros relatos e outras histórias de vida como uma forma de impedir a dissociação das três dimensões propostas¹³³.

Levando em consideração a preocupação colocada por Kofes, procuro utilizar a história de vida como narrativas biográficas e trajetórias. Nessa perspectiva, procuro entender como se cruzam as diversas experiências afetivas, políticas e sociais das informantes, e como se elaboram os diversos discursos sobre as escolhas sentimentais das mulheres dos dois grupos selecionados para a pesquisa, conhecendo-se, dessa forma, como práticas singulares expressam contextos sócio-culturais mais amplos.

Para Bourdieu¹³⁴, a abordagem biográfica ou a história de vida “[...] se aproxima de um modelo oficial [natural] da apresentação oficial de si - carteira de identidade, atestado de estado civil, curriculum vitae, biografia oficial [...]” Para esse autor a história de vida é uma “ilusão”, uma evolução linear e natural da ordem dos acontecimentos, o nome ou a personalidade do sujeito seria como “[...] nome arrancado do tempo, ao espaço e às variações de lugar e de momento [...]” - a narrativa seria como uma história natural.

Como alternativa, o autor sugere o conceito de “trajetória” no qual os acontecimentos biográficos definem-se antes como *alocações* e como *deslocamentos* sucessivos no espaço social ou no interior de um campo específico¹³⁵.

Assim, concordo com a afirmação de Bourdieu. Não utilizo a história de vida como uma evolução natural e linear dos acontecimentos. Entretanto, a noção de trajetória utilizada por esse autor comporta, também, alguns limites: um deles é a idéia de que os acontecimentos biográficos cumprem apenas uma função lógica do campo social em que estão inscritos. Estes,

¹³² Kofes;ib.,p.84.

¹³³ Ibidem, pp.84-85.

¹³⁴ Bourdieu, Pierre. *Razões práticas* – sobre a teoria da ação, tradução Mariza Corrêa, Campinas: Papirus, 1996.

¹³⁵ Ibidem; p.80, 81(grifos do autor).

em sua compreensão, movem-se e deslocam-se no interior de um determinado campo, mas não re-ordenam e nem re-significam as relações, imprimindo-lhes um sentido construído nos percursos individuais dos atores sociais.¹³⁶ Nesse sentido, diferentemente de Bourdieu, considero que as experiências singulares quando relacionadas a outras experiências podem fornecer ao investigador os instrumentais necessários para compreender as relações sociais.

Desse modo, a noção de trajetória utilizada nesta tese tem como objetivo estabelecer uma conexão entre a experiência do sujeito, ou seja, o seu percurso, a partir de um corte longitudinal no tempo, a estruturas, contextos específicos, processos e relações sociais mais amplas¹³⁷.

Sendo assim, partindo desses pressupostos, outras técnicas foram, também, utilizadas como instrumentos complementares da pesquisa: relatórios, revistas, depoimentos jornalísticos, recursos fílmicos, dados demográficos no intercruzamento dos relatos das trajetórias e narrativas analisadas.

“As aventuras” em campo

A aventura aqui é compreendida como demonstra Cardoso¹³⁸, referindo-se a pesquisa antropológica: “a pesquisa é sempre uma aventura nova sobre a qual precisamos refletir”¹³⁹. Neste caso, a minha experiência de campo foi recortada de acertos e desacertos, facilidades e estranhezas. É sobre esta experiência que procuro analisar.

Iniciei a pesquisa de campo em janeiro de 2000, entrevistando a primeira informante de uma série inicialmente prevista de 20 mulheres, mas que de acordo com a dinâmica da pesquisa ampliou-se para 25. A primeira etapa da pesquisa foi realizada de 2000 a 2002, caracterizando-se por uma sondagem geral no campo, com roteiro de entrevista semi-estruturado,

¹³⁶ Veja-se à crítica sobre a noção de trajetória de Bordieu em Kofes, Suely. *Uma Trajetória, em Narrativas*. Tese de Livre Docência, UNICAMP, Campinas/ S.Paulo, 1998.

¹³⁷ Veja-se Camargo, Aspásia et alli. *Histórias de vida na América Latina*, Bib, R.S, nº 16, 2º semestre, 1983.

¹³⁸ Cardoso, Ruth. Introdução in: Cardoso (org.). *A Aventura Antropológica: teoria e pesquisa*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

¹³⁹ Id.,ib.p. 15.

para, a partir daí, extrair os principais aspectos de orientação da pesquisa. Sendo assim, após uma análise apurada das primeiras entrevistas, que duraram em média de 2 a 3 horas, retornei ao campo, de 2003 a 2005 para realizar novas entrevistas abertas e em profundidade com as mesmas informantes e com novas.

A realização de novas entrevistas se deu em função de algumas dificuldades iniciais da pesquisa. Das 20 primeiras mulheres contactadas, duas delas, ativistas políticas, colocaram empecilhos para realizar a entrevista, alegando falta de disponibilidade de tempo, uma delas expressou um certo desprezo pelo tema. Com outras três informantes, não ativistas, a entrevista foi prejudicada devido a ruídos e barulhos no local, sendo, por isso, substituídas.

Entretanto, o motivo principal que me fez retornar a campo foi a necessidade de aprofundar os relatos de vida das informantes. Com esse objetivo, ampliei o número de entrevistadas de 20 para 25. No grupo das ativistas, o convívio que tive com estas no Movimento Social facilitou o acesso às mesmas. A dificuldade não foi em encontrar informantes, como geralmente ocorre em outras pesquisas, mas, ao contrário, em selecionar, criteriosamente, o perfil que atendia mais à pesquisa diante das inúmeras solicitações de algumas mulheres para serem entrevistadas. Como o tema da minha pesquisa se espalhou pela cidade, nos círculos do Movimento Negro e de Mulheres, muitas mulheres negras ativistas me procuravam para serem entrevistadas. As mulheres que não foram contactadas ficaram curiosas em saber sobre os critérios adotados na seleção das entrevistadas. Enfim, para este grupo, as dificuldades foram de outra natureza, não de rejeição ou de acesso às informações.

Em relação ao segundo grupo, das não ativistas, a forma de chegar até elas, também, não foi difícil. Primeiro, porque mesmo não convivendo com estas, conheci uma rede de relações de pessoas que me colocaram em contato com esse grupo, no espaço de trabalho, no bairro, no sindicato, nas redes familiares, etc., ou então, por meio de uma informante chegava-se à outra. Nos primeiros contatos, não houve grandes dificuldades. Porém, foi o grupo em que percebi uma maior necessidade de aprofundar as entrevistas devido à riqueza dos relatos de vida e da diversidade cultural com relação ao primeiro grupo.

Outro aspecto que merece destaque refere-se à dificuldade encontrada na realização das entrevistas nos domicílios das mulheres. Das 25 informantes, apenas 10 foram entrevistadas

em suas casas. Em relação às outras 15, as entrevistas foram realizadas nos locais de trabalho e em outros lugares (sindicatos, casas de amigas e até em minha casa).

Tal dificuldade teve dois motivos principais: primeiro, todas as informantes trabalhavam “fora” até o momento da pesquisa. Entre estas, uma parte delas exercia outras atividades nos finais de semana, como foi o caso das ativistas políticas, que participavam de atividades sociais e políticas (seminários, congressos, reuniões, viagens), nesse período, na cidade e fora. Assim, tive muita dificuldade em entrevistar algumas militantes, sobretudo aquelas que exerciam cargos dirigentes. A única opção foi entrevistá-las, quando possível, no ambiente de trabalho. Sabe-se que o ambiente de trabalho não é o local adequado para se realizar entrevistas em profundidade, devido as constantes interrupções, ruídos, tempo limitado, daí um dos motivos que me fizeram retornar, quando necessário, duas, três vezes ao campo e realizar novas entrevistas com as mesmas pessoas.

Outra dificuldade encontrada na pesquisa de campo foi com relação às trabalhadoras domésticas. Das cinco, três foram entrevistadas no sindicato, uma, na casa de uma conhecida da informante e uma outra em minha casa. Isto se deu em função das próprias condições sociais das trabalhadoras domésticas que não têm uma casa para morar, e, por isso, residem no local que trabalham. Sendo assim, as entrevistas não podiam ser realizadas no ambiente de trabalho, sob alegação das trabalhadoras de que os empregadores não iriam lhes permitir que fossem questionadas sobre suas experiências de vida e sobre as suas condições de trabalho, sobretudo durante o expediente “normal” da jornada de trabalho.

Para realizar as entrevistas em profundidade, selecionei dez mulheres das 25, cinco do primeiro grupo e cinco do segundo. Como quase todo antropólogo (a) pus-me a campo munida de um gravador e um diário no qual anotava tudo que me chamava atenção nos lugares e nos detalhes relacionados às pessoas: gestos, sorrisos, vestes, cabelo, olhar, choro, risos, ambiente, relações e, principalmente, detalhes da oralidade. A observação dos detalhes fez-se de fundamental importância na interpretação e descrição “densa” dos dados, principalmente sobre as expressões de sentimentos (ROSALDO, 1984; GEERTZ, 1989), já que a emoção, a afetividade, é manifestada e expressa pelos gestos corporais, pelos ditos e não-ditos.

Isso ficou evidente em vários momentos da entrevista. Por exemplo, algumas informantes ao falarem sobre suas experiências afetivas se emocionaram e me pediram para

interromper a entrevista. Outras sentiam dificuldades em comentar sobre aspectos íntimos e amorosos e, então, desconversavam ou então falavam no sentido genérico, como uma forma de não referirem a si. Dentre esses aspectos analisados, observei que, boa parte das informantes, utilizou a entrevista quase como uma forma de “confissão”, de revelação de segredos e de “desabafo”. Uma informante, por exemplo, confessou-me que teve relações amorosas com um homem casado e disse-me: “não grave esta parte da conversa”, “não registre isso”. Outra, num primeiro momento, omitiu informações sobre sua relação amorosa com o homem “compromissado”. Uma terceira, falou-me, durante o processo da entrevista, que me contaria tudo sobre sua vida afetiva “pra você eu abro o meu coração, se fosse para uma pesquisadora branca, eu não falaria destas coisas com você”. Enfim, houve várias situações de aproximações entre o pesquisador e o pesquisado e de afastamentos, desconfiança por parte das informantes em falar de suas experiências afetivas e sociais.

A impressão que eu tinha, embora não tivesse convivendo com os trombriandeses, é que estava envolta numa seara antropológica. A grande diferença que, contrariamente a Malinowski (segundo Geertz¹⁴⁰, aquele autor não tinha muita simpatia pelos nativos, como demonstrou em seu diário de campo), eu fazia “parte” desse mundo com o qual estava convivendo e observando, isto é, compartilhando de uma mesma “cultura” e falando a mesma língua de minhas informantes. Diferentemente de Malinowski e do próprio Geertz, os meus “nativos” não são nem trombriandeses e nem javaneses, nem a investigadora é européia ou norte-americana; ao contrário, é uma afro-baiana. O contexto social, por ser completamente diferente, modifica as relações entre pesquisador e pesquisado.

Não é novidade que os antropólogos (as) não lidam apenas com comunidades longínquas e diferentes (exóticas) das suas e que o lugar e a confortável posição do pesquisador diante do pesquisado estar cada vez mais se subvertendo em função das mudanças de ordem sócio-cultural / espacial das cidades e das populações. Tais mudanças provocaram deslocamentos de concepções de lugar, de tempo e do objeto estudado, deslocando também relações tradicionais

¹⁴⁰ Geertz, Clifford. *O Saber local*, 8.ed.- Petrópolis: Vozes, 2006.

entre sujeito-objeto em que o papel do antropólogo diante do seu objeto está cada vez mais sendo questionado e problematizado¹⁴¹.

Não pretendo discorrer, neste momento, sobre todas as mudanças ocorridas na prática e na teoria antropológicas, seria uma pretensão minha fazê-la, até porque existe uma farta literatura que vem problematizando sobre tais aspectos citados. O importante a ressaltar é que a relação pesquisador e pesquisado tornou-se uma questão mal resolvida na antropologia contemporânea, sobretudo quando o antropólogo (a) compartilha da mesma cultura do investigado ou pertence ao mesmo grupo social ou político de seus informantes. Em função de sua participação e interação com o sujeito estudado, o pesquisador pode ser se “acusado” ou colocado sob suspeita em relação a confiabilidade de seus dados de pesquisa¹⁴².

Algumas teorias, no campo dos estudos feministas, têm apontado algumas pistas, não soluções, frente às novas alternativas da relação do pesquisador (a) com os sujeitos de pesquisa. As teorias do “ponto de vista”, também conhecidas como *Standpoint Theory*, formuladas por feministas negras norte-americanas e latino-americanas têm dado uma significativa contribuição as pesquisas nos contextos contemporâneos¹⁴³. Essas teorias têm enfatizado a necessidade de pensar a produção do conhecimento a partir de um “lugar” em que os sujeitos cognoscentes se situam. Um dos aspectos destacados por essa perspectiva diz respeito à crítica da produção científica hegemônica, afinal, quase sempre, está permeada pelos valores dominantes construídos pelo conhecimento androcêntrico e eurocêntrico¹⁴⁴.

Feministas e intelectuais negras formularam esta teoria nos anos 70 e 80, no contexto americano, para fazer uma crítica à ciência como todo e, em particular, ao “sujeito feminista” universal, que pensava a experiência das mulheres como se fosse única, sem reconhecer a diversidade cultural; étnica, racial, social e sexual. Essas intelectuais requisitaram a possibilidade de um conhecimento produzido por esses grupos subalternos. Tal metodologia ficou conhecida,

¹⁴¹ Ver Caldeira, Tereza P. A presença do autor e a pós-modernidade, *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, nº 21, 1988; Cardoso. Ruth. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas in: Cardoso (org.). *A Aventura Antropológica: teoria e pesquisa*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

¹⁴² Sobre as tensões entre a academia e os militantes negros no Brasil, ver: Pereira, João Baptista Borges. As relações entre a academia e a militância negra in: Bacelar e Caroso (orgs.). *Brasil: um país de negros?* Rio de Janeiro: Pallas, Salvador, Bahia: CEAO, 1999.

¹⁴³ Ver esta discussão em Bairros (1995).

¹⁴⁴ Isto pode ser analisado, também, em relação à introdução dos estudos étnicos na academia norte-americana, nos anos 70. Ver essa discussão em Maldonado-Torres, Nelson. Pensamento crítico desde a subalteridade: os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das Ciências Sociais no século XXI, *Afro-Ásia*, 34 (2006), pp.105-129.

também, como a “metodologia dos oprimidos”, porque assinala o ponto de vista dos subjugados como aquele considerado mais plural e crítico em relação ao saber dominante. Assim, nessa formulação, as mulheres negras só podem produzir um conhecimento científico *situado*, no contexto histórico-particular de um “lugar” em que as várias experiências de opressão – gênero, raça, classe e outras são produzidas historicamente. A relação entre sujeito e objeto não condiz com os pressupostos positivistas de uma separação radical, e nem com os pressupostos relativistas exagerados que pressupõem um distanciamento entre investigador e investigado.

Outras perspectivas que tomaram o *Standpoint* como referência, vão problematizar as bases da produção dos sujeitos “feministas” por meio de um “saber situado” ou localizado. Donna Haraway¹⁴⁵, destacada feminista estadunidense, comprometida com a política dos “feminismos”, critica a noção de identidade pré-fixada “mulheres de cor”, e advoga por uma nova forma de relação, entre sujeito e objeto, que não resvale para análises essencialistas, pautadas no conceito de identidade de gênero. Propõe uma análise de gênero relacional (a partir das diferenças), para, segundo ela, evitar uma identidade “naturalizada” e acrítica do sujeito com relação ao objeto. Sugere um “distanciamento apaixonado” entre o pesquisador e o pesquisado em contextos localizados.

Mac Dowel dos Santos¹⁴⁶, fazendo uma análise crítica da teoria de Donna Haraway, assinala um equívoco epistemológico nas suas formulações em considerar toda política de identidade como essencialista e totalizadora. Segundo Mac Dowel dos Santos, é possível uma política de identidades e diferenças, interdependentes e críticas, não “um sistema visual ruim”, como assinalou Haraway, referindo-se ao conceito de identidade. O que existe de fato, fora da contribuição que Haraway vem dando aos estudos de gênero e aos estudos feministas, são as relações de poder existentes entre feministas negras e latinas e as feministas brancas de classe média na academia norte-americana. Mac Dowel¹⁴⁷ resume, assim, esta questão:

Nos anos 70, mulheres de descendência africana, caribenha, asiática e latino-americana, assim como mulheres indígenas e novas imigrantes formaram alianças e conexões que deram lugar ao sujeito coletivo, historicamente situado e auto-identificado sob a denominação de “mulheres de cor” ou “mulheres do Terceiro Mundo nos Estados Unidos”. Essa identidade politicamente construída não era essencialista, homogênea ou totalizante. E a política de identidade

¹⁴⁵ Haraway (1991).

¹⁴⁶ Mac Dowel dos Santos, Maria C. Quem pode falar, onde e como? *Cadernos Pagu* (5) 1995: pp.07-41.

¹⁴⁷ Id.,ib.,p.58.

praticada e teorizada por essas mulheres era - e continua sendo - inseparável de sua política de diferença não somente em relação ao sujeito feminista acadêmico e ativista “branco” e de classe média, como também em relação às próprias “mulheres de cor” e às comunidades de que fazem parte.

As considerações de Mac Dowel dos Santos, sobre a política de identidades e diferenças entre as mulheres, são oportunas para pensar as questões ou os limites epistemológicos entre o sujeito e o objeto desta pesquisa. Como assinalai, na introdução¹⁴⁸, as identidades podem ser construídas, simultaneamente, nas diferenças entre as mulheres. Concordando com Mac Dowel, o que vai definir as diferenças e experiências em comum entre as mulheres é sua situação de exclusão (ou não) e subordinação em vários contextos onde as identidades são produzidas históricas e politicamente. Acredito que o meu olhar subalterno, não é tão distante da realidade de outras mulheres negras, as quais estou analisando; existem diferenças sim, mas também, identidade (s).

E, para finalizar este capítulo, posso dizer que tanto os especialistas de “dentro” como os “de fora” devem estar imbuídos de uma certa “vigilância epistemológica” em relação às práticas da pesquisa e do conhecimento científico¹⁴⁹, o que não significa chegar a um grau de perfeição sobre os procedimentos metodológicos com os quais se opera, mas submetê-los sempre à crítica, ao questionamento do pesquisador e das próprias condições sociais da pesquisa.

Assim, a palavra-chave é “desconfiar” da perfeição e da sintonia entre o antropólogo e a comunidade que estuda, ser estrangeiro, mesmo não sendo? Isto traria a objetividade científica prometida? Ou dissimularia as relações sociais, pessoais e afetivas entre investigador e investigado? É no contexto específico que tais relações são construídas, e o observador (a) não está isento, distante e neutro de uma realidade da qual faz parte, principalmente, nos centros acadêmicos brasileiros, nos quais a presença de intelectuais e pesquisadoras negras, ainda, é restrita.

¹⁴⁸ E, também, em Pacheco (2002).

¹⁴⁹ Bourdieu (1989).

CAPÍTULO-2: RAÇA, GÊNERO E RELAÇÕES AFETIVO-SEXUAIS NA PRODUÇÃO BIBLIOGRÁFICA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS BRASILEIRAS – UM DIÁLOGO COM O TEMA.

Introdução

A produção bibliográfica sobre a questão racial brasileira vem de longo tempo. Os primeiros estudos datam do século XIX com a introdução das teorias racistas ou científicas no Brasil¹⁵⁰. A partir daí, abriu-se um leque de investigação sobre essa temática que perdura até os nossos dias.

Entretanto, se a discussão sobre raça mereceu a atenção de vários intelectuais e pesquisadores brasileiros (as) e estrangeiros (as) nas Ciências Sociais brasileiras, o mesmo não se pode dizer sobre a questão da afetividade e, muito menos, sobre a afetividade baseada em critérios raciais e de gênero¹⁵¹.

Diante da complexidade e impossibilidade em delimitar essa problemática na nossa literatura específica, optou-se, neste capítulo, em priorizar uma discussão acerca da sexualidade e das relações sexual-afetivas inter-raciais na sociologia e na antropologia clássica brasileira, o que não exclui as discussões sobre afetividade na atualidade; porém restringe seu campo analítico, haja vista que um estudo sobre emoções não se reduz a este aspecto citado, embora este esteja presente.

¹⁵⁰ Ver um balanço dessa produção bibliográfica em Ortiz, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*, ed. São Paulo: Brasiliense, 1995; Corrêa, Mariza. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*, 2ª edição revista, Bragança Paulista, FAPESP/EDUSF, 2001; Guimarães, Antônio S. Cor, Classes e Status nos Estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940-1960. In: Maio e Santos (orgs.). *Raça, Ciência e Sociedade no Brasil*, Rio de Janeiro: Fiocruz/CENTRO Cultural Banco do Brasil, 1996, Skidmore, Thomas E. O Brasil Visto de Fora. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 34, novembro de 1992, pp.49-62; DaMatta, Roberto. Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira in: (Da Matta). *Relativizando o- uma introdução á Antropologia Social*, -. 5ª edição, Rio de Janeiro: Rocco, 1987; Moutinho, Laura. *Razão, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul*, São Paulo, UNESP, 2004; Munanga, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*, Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

¹⁵¹ Com exceção do estudo de Moutinho (2004).

Como discutido no capítulo anterior, um exemplo ilustrativo da complexidade dessa quetão estaria em analisar os significados dos termos “amor” e “felicidade” na cultura ocidental e de como tais termos sofrem variações de significados em outras sociedades e culturas. Por exemplo, para os habitantes de Samoa, o termo “alofa” tem vários significados; refere-se a amor, caridade e simpatia, ou ainda, pode referir-se a “love” no sentido do uso habitual da língua inglesa¹⁵². Do mesmo modo, o termo “amae” para os japoneses tem um significado emocional muito particular¹⁵³. Determinados termos que expressam formas de sentimentos numa cultura podem exprimir significados semelhantes e diferentes em outras, ou então, nem sequer existem.

De certo que independente das interpretações teóricas existentes em relação aos estudos das emoções na antropologia, há o entendimento de que a área das emoções, dos sentimentos, expressa formas de comportamentos interpessoais e padrões de conduta, isto é, a emoção tem um papel central na construção do mundo, ela expressa a própria cultura. Sendo assim, focalizar os aspectos emocionais que vão além do comportamento sexual não é uma tarefa fácil de se fazer nas Ciências Sociais brasileiras. Isso obrigaria a uma incursão profunda sobre relações amorosas, estudos de parentesco, organização social etc. só para citar alguns exemplos.

Diante disso, optei em rastrear o tema sobre sexualidade e relações sexual-afetivas na tradição clássica e contemporânea dos estudos sobre o Negro nas Ciências Sociais brasileiras. Meu objetivo, neste capítulo, detém-se, apenas, em discutir alguns estudos que forneçam pistas para algumas hipóteses desta pesquisa: Parto do princípio que a “raça”¹⁵⁴, enquanto um campo discursivo teve e tem um papel importante no imaginário acadêmico e social. O imaginário social, ainda que recriado, traz consigo uma marca das ideologias fortemente promulgadas no início do século XX, como as teorias da enbranquecimento racial e, nos anos 30, a tese da democracia racial freyreana.

Acredito que essas ideologias, especialmente aquelas veiculadas pelas teorias do luso-tropicalismo têm uma influência reguladora nas escolhas dos parceiros afetivo-sexuais entre homens e mulheres brancos (as), negros (as) e mestiços (as) na sociedade brasileira. Com isto,

¹⁵² Referimo aos estudos de Rosaldo, Michele. Toward an anthropology of self and feeling In: R.A. Shweder et R.A. LeVine (eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984; Lutz & White. *The Anthropology of Emotions*, Reviews Anthropology, 1986.

¹⁵³ Ver Lutz, Catherine. *Unnatural Emotions: everyday sentiments on a Micronesian Atoll & Their Challenge Theory*, University of Chicago Press, s.d.

¹⁵⁴ Veja essa discussão no capítulo-1 da tese.

não quero afirmar que as classificações sociais não podem ser negociadas e reorganizadas no mundo social. Os ditos populares “branca para casar, multa para f.... e negra para trabalhar”, que foram evocados e legitimados na obra freyreana, funcionam como elementos estruturantes das práticas sociais e afetivas dos indivíduos. Tanto assim que a miscigenação brasileira é uma prática cultural que se realiza muito mais pela preferência afetivo-conjugal de homens negros por mulheres brancas, do que ao contrário, como atestam alguns estudos, o que contraria o modelo freyreano de uma democratização das relações sexual-raciais no Brasil.

Se de fato existe um modelo democrático de relações inter-raciais, como poderia explicar a “solidão” afetiva de mulheres negras (pardas e pretas) no Brasil? Sugiro que raça e gênero quando combinados, são dois marcadores sociais que afetam mais as mulheres negras do ponto de vista de sua exclusão afetiva-sócio-cultural do que outros grupos. Isso pode ser confirmado por várias pesquisas realizadas sobre a situação das mulheres negras na Bahia e no Brasil, nas últimas décadas¹⁵⁵.

Enfim, racismo e sexismo¹⁵⁶ são ideologias e práticas sócio-culturais que regulam as preferências afetivas dos indivíduos, ganhando materialidade no corpo racializado e sexualizado, colaborando, especialmente, para a “solidão” de alguns segmentos de mulheres negras em Salvador, Bahia¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Pode-se citar alguns estudos, como: Lélia González, *O papel da mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica*, Los Angeles, mimeografado, 1979, p.25; Lélia González. Racismo e sexismo na cultura brasileira, in *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos, Ciências Sociais hoje*, ANPOCS, 1982 [1980], p.32; Sônia Giacomini, Ser escrava no Brasil, *Estudos Afro-Asiáticos*, 15 (1988), pp. 145-170; Luíza Bairros, Mulher negra: o reforço da subordinação, in João José Reis (org.), *Escravidão e Invenção da Liberdade - estudos sobre o negro no Brasil*, (São Paulo, Brasiliense, 1988); Maria Aparecida Bento, A mulher negra no mercado de trabalho, *Revista de Estudos Feministas*, vol. 3, n. 2, (1995), pp. 479-488; Matilde Ribeiro, Mulheres negras brasileiras: de Bertioga a Beijing, *Revista de Estudos Feministas*, vol. 3, n. 2 (1995), pp. 446-457; Maria de Lourdes Siqueira, Iyámi, Iyá, Agbás: dinâmica da espiritualidade feminina em templos afro-baianos, *Revista de Estudos Feministas*, vol. 3, n. 2 (1995), pp. 436-446; Gomes, Nilma Lino. *A mulher negra que vi de perto: o processo de construção da identidade racial de professoras negras*, Belo Horizonte, Maza edições, 1995; Soares, Cecília Moreira Mulher Negra na Bahia no Século XIX, (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1994), p.126; Pacheco, Ana Cláudia Lemos. Raça, gênero e política na trajetória de uma mulher negra chamada Zeferina, in Heloisa Buarque de Almeida et alli (orgs.), *Gênero em Matizes* (Bragança Paulista, EDUSF/CDPAH, 2002), p. 412; Osmundo de Araújo Pinho, “O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação”, *Cadernos Pagu*, 23 (2004), pp. 89-119 e Moreira, Núbia Regina. *O Feminismo Negro Brasileiro: um estudo do Movimento de Mulheres Negras no Rio de Janeiro e São Paulo* (Dissertação de Mestrado, IFCH/UNICAMP, 2007).

¹⁵⁶ Ver Gonzalez (1979; 1980).

¹⁵⁷ Ver Pacheco (2004).

As teorias raciais no Brasil: um breve diálogo

Do século XIX até início do século XX, várias foram as teorias que se preocuparam em explicar o problema racial brasileiro. No entanto, por trás dessas explicações sócio-antropológicas estava subjacente a preocupação com o contato sexual-afetivo de mulheres e homens de “raças” e culturas diferentes. Neste período, o contato sexual-afetivo entre esses povos era visto de forma degenerativa, um mal que deveria ser curado, a mestiçagem representaria um perigo para qualquer Nação que pretendia alcançar o mais alto grau de evolução racial e social. Ou, então, tais teorias percebiam este contato (*melting-pot*) como um meio de embranquecer as populações não-brancas, como os africanos e seus descendentes, índios e mestiços que habitavam o Brasil¹⁵⁸.

Segundo Schwarcz, o século XIX foi marcado por essas teorias. A tese da degenerescência racial baseava-se numa concepção de que existiam “tipos ou raças puras”. Acreditava-se que a mistura de raças seria maléfica porque traria uma degenerescência mental e física às espécies: “ou seja, as raças constituiriam fenômenos finais, resultados imutáveis, sendo todo cruzamento, por princípio, entendido como um erro¹⁵⁹”. A preocupação com o contato sexual-afetivo inter-racial crescia a medida que as experiências de base científica na Europa atestavam uma possível degeneração física, psíquica e social entre os povos que se misturavam. “A eugenia, movimento científico e social, proibia e controlava determinados tipos de uniões entre povos diferentes com a justificativa de considerá-los ameaças à civilização humana”¹⁶⁰.

Preocupado com a situação do Brasil, um grupo de intelectuais adotara as teorias racistas como parâmetros interpretativos acerca da realidade brasileira¹⁶¹. Entre esses autores, considerados precursores das Ciências Sociais, destacava-se o médico Nina Rodrigues¹⁶². Para ele, a miscigenação, o contato sexual e afetivo entre as raças jamais poderia ser uma saída para resolver os “males” da mestiçagem brasileira.

¹⁵⁸ Schwarcz, Lília M. *O espetáculo das raças*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

¹⁵⁹ Id., ib., p.58

¹⁶⁰ Id., ib., p.58

¹⁶¹ Sobre este grupo de intelectuais, ver Ortiz, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*, ed. Brasiliense, 1982.

¹⁶² Rodrigues, Nina. *Os africanos no Brasil*, 5ª ed, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932.

Rodrigues tinha uma concepção negativa dessa mistura e uma visão pessimista em relação ao destino da Nação. Ciente do processo de transição na qual passava a Nação brasileira após a Abolição da Escravatura, intrigava-lhe o contato (íntimo) crescente entre negros e brancos. Em certa passagem de sua obra *Os Africanos no Brasil*¹⁶³, o autor afirma que, nos Estados Unidos, os casamentos inter-raciais e o contato sexual entre negros e brancos foram veementemente repelidos, enquanto que, no Brasil a imigração negra se integrou e se misturou com os brancos, o que explicaria o progresso da sociedade norte-americana devido a predominância da raça branca naquele país e o atraso social neste, devido à presença da massa negra e miscigenada.

No início do século XX, as mudanças sociais, econômicas e culturais do Brasil não atendiam mais às explicações pessimistas sobre o destino do povo brasileiro. Nesse período, surgiu uma nova interpretação acerca da realidade multirracial brasileira. A teoria do branqueamento de Oliveira Vianna, ainda numa perspectiva do racismo científico, colocar-se-ia contrária à tese da degenerescência defendida pelo médico Nina Rodrigues.

A tese principal de Vianna¹⁶⁴ era de que a miscigenação, como resultado do contato íntimo entre brasileiros e imigrantes europeus, levaria o Brasil ao branqueamento populacional. Para ele, a etnia branca “refinaria a raça e importaria aos tipos mestiços os seus caracteres somáticos como psicológicos”¹⁶⁵.

A hipótese de Oliveira consistia que a população negra e indígena tendia ao desaparecimento, pois no processo do *melting-pot* permaneceriam a etnia mais forte, mais propícia à fecundação (a européia). Uma das argumentações principais do autor era de que o contato entre as etnias negras, índias e brancas era realizado mediante uma “seleção” étnico-sexual, ou seja, os brancos (nesse caso, os homens) procuravam relacionar-se com [...] “os exemplares menos repulsivos e que mais se aproximavam do seu tipo físico”¹⁶⁶.

A cor e a etnia seriam fatores preponderantes porque estariam associadas a uma noção de estética / beleza ideal branca ou mais próxima do tipo branco; entre uma negra e uma “mulata”, selecionar-se-ia esta última, devido a seus traços fisionômicos e a cor da pele. O

¹⁶³ Ib., p.7 e 13.

¹⁶⁴ Vianna, Oliveira. *Raça e Assimilação*, Companhia Editora Nacional, S.Paulo, 1932 e *Evolução do Povo Brasileiro*, Companhia Editora Nacional, 2ª edição, S.Paulo, 1933,

¹⁶⁵ Vianna, 1933, p.188.

¹⁶⁶ Id.,ib. p. 189.

processo de seleção eugênica levaria a um clareamento evolutivo da cor dos mestiços brasileiros¹⁶⁷.

A obra de Oliveira Vianna, apesar da perspectiva racista da época, *grosso modo*, sugere algumas indagações acerca das relações sexual-afetivas e raciais no contexto atual brasileiro: será que esse imaginário acadêmico da “purificação racial”, promulgada nos séculos XIX até o início do século XX, colaborou para uma prática cultural das preferências matrimonial-afetivas? Será que a concepção do branqueamento ainda permanece forte no imaginário social de homens e mulheres, negros e brancos, e condicionaria as suas escolhas afetivas racializadas? Ou ao contrário, será que tais práticas foram redefinidas, recriadas no contexto atual?

A década de 30

Na década de 30, com o declínio das teorias do racismo científico, os estudos de Freyre inaugurariam uma nova linha interpretativa acerca das relações raciais brasileiras. Freyre introduziu, de fato, um marco diferencial entre a sua teoria e as teorias racistas do século XIX. Isso não se deu simplesmente pela substituição do conceito de “raça” pelo conceito de cultura, mas pelo enfoque analítico empregado, por seu método atento aos “novos objetos” da história: a família, a intimidade, a sexualidade, presentes nas relações sociais e raciais cotidianas como apresentara em suas obras¹⁶⁸.

De acordo com essa nova abordagem, a miscigenação como resultante do contato entre negros (as), índios (as) e brancos (as) teria colaborado para uma maior reciprocidade racial-sexual-afetiva entre esses três povos que formaram o Brasil, atenuando, assim, as desigualdades raciais entre senhores e escravos no período colonial.

O pressuposto fundamental da tese freyreana é que a miscigenação “[...] que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social [...] entre a casa grande e a senzala [...]”¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Ver outros autores adeptos desta teoria em Seyferth, Giralda. A Antropologia e a Teoria do Branqueamento da Raça no Brasil: a tese de João Batista de Lacerda, *Revista do Museu Paulista*, N.S, vol XXX, 1985.

¹⁶⁸ Sobre a relação entre história e antropologia na obra de Freyre, ver o interessante artigo de Gomes, Nilma Lino. Gilberto Freyre e a *nova história*: uma aproximação possível in: Schwarcz e Gomes (orgs.). *Antropologia e História – debate em região de fronteira*, Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

¹⁶⁹ Freyre, ib., pref. á 1ª .ed, lg.f.

Esta foi propiciada devido a três fatores: a capacidade de mobilidade, de miscibilidade e de aclimatabilidade dos colonizadores portugueses. Tal capacidade explicaria a “facilidade” destes em se adaptar aos trópicos, herdada da posição geográfica entre duas culturas - a europeia e a africana – as quais teriam influenciado no seu caráter “indefinido” e “flexível”, tornando-os propensos à miscigenação. Aliado a esses fatores, a escassez de mulheres brancas possibilitaria uma maior reciprocidade entre as mulheres escravas e os colonizadores portugueses¹⁷⁰.

Por outro lado, dentro dessa concepção, haveria uma moral sexualizante “desenfreada” dos escravos que se caracterizava pela passividade política e por práticas de masoquismo sexual - “sadismo do branco”, “masoquismo da índia e da negra” e “submissão do moleque de cor ao senhor” que revelavam, segundo Freyre, o caráter nacional do brasileiro, elástico, propenso à mistura, ou, como diria Da Matta¹⁷¹, a “triangular”, intermediar e negociar as posições polares do sistema racial brasileiro, sem entrar em conflitos abertos. Essa intermediação seria realizada pelo intercuro sexual de negras e índias com brancos portugueses, resultando em filhos mestiços bastardos e em concubinato, originando, assim, as famílias brasileiras.

Entretanto, se os trabalhos de Freyre foram inovadores, também não lhes faltaram críticas a forma como interpretou e “adocicou” o sistema racial colonial brasileiro. A crítica mais freqüente aos seus trabalhos referem-se à criação do mito da democracia racial. A miscigenação seria uma “válvula de escape” que arranjaría e acomodaria os conflitos étnico-raciais entre as três raças que formaram o Brasil, camuflando-se a violência do sistema racial, patriarcal.

Outros autores criticam a obra freyreniana por esta consolidar uma imagem estereotipada sobre a sensualização e afetividade de negros e índios, especialmente da mulher negra/mestiça como objeto de desejo sexual¹⁷². Ou, ainda, têm si criticado o papel mediador (ou atenuador) e passivo que a mulher negra teria nas relações de reciprocidade racial-sexual-afetiva entre negros e brancos, na obra desse autor, anulando-se o papel ativo que esta tivera nas lutas de resistência contra o escravismo e a dominação patriarcal.

¹⁷⁰ Outros autores discutem a obra de Freyre, ver: Araújo, Ricardo. *Guerra e Paz: Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, Rio de Janeiro: Ed 34, 1994; Bastos, Elide. *Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira* (Tese de Doutorado, São Paulo, PUC, 1986); Moutinho (2004), Munanga (2004) e Pacheco (2006).

¹⁷¹ Da Matta, 1987, p. 82.

¹⁷² Veja-se a respeito: Giacomini, Sônia Maria. Ser escrava no Brasil, *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, nº 15, Rio de Janeiro, 1988; Gonzales, Lélia. *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*, 1980, mimeo; *O papel da mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica*, Los Angeles, 1979, mimeo.

Giacomini¹⁷³ contesta a tese de Freyre no que se refere à concepção de “liberdade sexual/sensual” da mulher negra no sistema escravista. Segundo a autora, a lógica patriarcal-escravista se apropriou não só do trabalho da escrava como ama-de-leite, cozinheira, arrumadeira, mucama dos filhos da família branca, mas se apropriou também de seu corpo como mercadoria/objeto nas “investidas sexuais dos senhores”:

A lógica da sociedade patriarcal e escravista parece delinear seus contornos mais brutais no caso da mulher escrava. A apropriação do conjunto das potencialidades dos escravos pelos senhores compreende, no caso da escrava, a exploração sexual do seu corpo, que não lhe pertence pela própria lógica da escravidão.

Ainda de acordo com Giacomini, as relações entre senhores e escravas, das amas de leite com a família patriarcal não foram construídas sobre laços “suaves” de afetividade e reciprocidade como afirma Freyre em CG&S. Em sua pesquisa, a autora constata que o sistema escravista sobreviveu da exploração econômica dos escravos e, também, das escravas. sobre estas últimas haveria uma conjugação da exploração econômica e sexual, o que a transformaria em “pau para toda obra”; objeto de venda e compra, amas-de-leite e objeto de desejo dos senhores que saciavam suas taras por meio de ataques e estupros contra o corpo da mulher negra/mestiça.

O sistema escravocrata marcado pelo poder patriarcal expressava-se através da relação homem e mulher, escravo e escrava, senhora branca e escrava negra / mestiça, pois estas últimas eram, segundo Giacomini, “saco de pancada das sinhazinhas porque, além de escrava, é[era] mulher¹⁷⁴”, viviam assim uma outra “condição feminina” em relação a senhora branca que, por sua vez, também era oprimida, “não gozava de liberdade”, por isso se utilizava de outras formas de dominação para subjugar as mulheres escravizadas.

A antropóloga Lélia González¹⁷⁵ acentuou que a estrutura do sistema escravista-patriarcal brasileiro não se constituiu sob bases harmônicas, como supôs Freyre, em que a sexualidade-afetividade entre senhores e escravas cumpriria um papel atenuador dessas relações de desigualdades de cunho racial e sexual. Ao contrário, o racismo e o sexismo seriam os pilares nos quais estes sistemas de opressão foram gerados no escravismo e perpetuados após a Abolição. O papel das mulheres negras em lutas organizadas contra a escravidão - as fugas, os

¹⁷³ Giacomini, p.153.

¹⁷⁴ Giacomini., ib., p.164.

¹⁷⁵ Gonzalez, ib.,1979

motins, as rebeliões e a formação dos quilombos - demonstravam uma reação à dita docilidade-cordialidade-submissão dos negros e das mulheres escravas contra a família patriarcal branca.

A figura da Mãe-Preta que emerge na obra freyreana como símbolo da “integração” entre as duas culturas - africana e portuguesa - seria, na interpretação de Gonzalez, uma entre outras formas de resistência da mulher negra e “mulata” na casa grande, pois a sua função enquanto re-passadora de um “conhecimento”, de um saber oral que teria “africanizado” a cultura portuguesa, fazia-se necessário como uma estratégia de sobrevivência, muitas vezes, para se resguardar contra a violência praticada pelos filhos dos senhores (estupros, pancadas, beliscões) ou mesmo pelas senhoras brancas que maltratavam as suas mucamas devido a ciúmes destas com o senhor. Sendo assim, tanto para Gonzáles quanto para Giacomini, não existia uma relação de afeto entre brancos e negras no Brasil Colonial e, sim, uma miscigenação “forçada” que foi construída através da violência física-sexual e psicológica praticada contra as mulheres negras como fruto da lógica do próprio sistema escravista.

Segundo Brookshaw¹⁷⁶, as décadas de 30 e 40 foram fortemente marcadas por este imaginário social sobre o negro e a mulher negra / “mulata” na produção literária brasileira. Para esse autor, os romances de Jorge Amado se caracterizavam, também, pelo excesso de imagens estereotipadas acerca da sexualidade/afetividade das personagens negras/mestiças, tais como apareciam nas obras de Freyre. A moral sexualizante foi a razão justificadora do regionalismo patriarcal e da construção da “brasilidade mestiça”. Referindo-se aos romances *Gabriela, Cravo e Canela* e *Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado, o autor conclui que:

[...] Pode-se retirar conclusões semelhantes de sua caracterização da mulata. A ela não é permitido ser esposa ou mãe, pois é o símbolo da liberalidade sexual. Ela não é respeitada nem como mulher nem como indivíduo. Sua função é atrair os homens, ser explorada por eles e em troca explorá-los para obter o que quer através do sexo.

Laura Moutinho¹⁷⁷, numa leitura diferenciada e bastante inovadora, observa em uma das obras de Jorge Amado, que as representações sociais acerca das relações afetivo-sexuais inter-raciais aparecem como desejos ou contatos irrealizáveis, posto que tais relações expressam

¹⁷⁶ Brookshaw, David. *Raça e cor na literatura brasileira*, Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983, p.142.

¹⁷⁷ Laura Moutinho. “Jorge Amado: desejo “inter-racial” nos registros realista e ficcional”. In: Laura Moutinho. *Razão, “Cor” e Desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul*, São Paulo, UNESP, 2004, p.138.

[a] “dramatização dos conflitos presentes na sociedade brasileira [...] de um contato “tabu”¹⁷⁸. Na obra *Jubiabá*, segundo Moutinho, a proibição da relação afetivo-sexual da mulher branca, representada pela personagem Lindinalva, com o homem negro, representado pela personagem Balduino, é o elemento central em que se efetiva, através do controle da sexualidade feminina [a reprodução], a manutenção do *status quo* (privilégios de classe) e a preservação endogâmica racial. Em último caso, segundo a autora, a mulher branca simboliza, na referida obra, uma síntese de privilégios construída por um ideal de Nação, que, quando colocada no possível contato sexual ou de amor pelo homem negro, torna-se uma ameaça ao capital social e cultural (sexual /racial) ao homem branco; “o macho branco, rico”, como detentor da grande empresa nacional.

Por outro lado, analisando a obra *Gabriela* de Jorge Amado, Moutinho percebe que o par mulher negra/mestiça e homem branco não aparece sob a mesma égide da proibição inter-racial. Nessa representação literária, os desejos do homem branco pela mulher negra não ameaçariam o *status quo*, posto que “Gabriela”, de acordo com Moutinho, expressaria um novo projeto nacional¹⁷⁹.

O relacionamento afetivo-sexual de Nacib e Gabriela demarca, de fato, a passagem do “patriarcalismo poligâmico” a um outro modelo de honra e família que retém, entretanto, a essência civilizatória do clássico casal colonizador. No final do livro, Nacib saboreia o novo status adquirido: mantivera sua honra masculina de um modo novo e inusitado, ganhara o respeito e admiração locais, mantivera seu negócio de cama e mesa com Gabriela, e podia, ainda, desfrutar os prazeres que as loiras e indígenas do Bataclan podiam proporcionar.

Numa interpretação bastante sofisticada, Moutinho demonstra que, no plano do imaginário social e literário da época, *Gabriela* representa a idéia de um Brasil mestiço, semelhante ao qual formulou Gilberto Freyre em sua obra *CG&S*. A mulher negra/mestiça por meio de sua “erotização”, ou pela “confraternização sexual”, seria o símbolo máximo do Brasil moderno. Daí, no seu entendimento, Moutinho inverte o modelo hierarquizante representado pelo triângulo das raças de Da Matta, colocando a “mulata” (Gabriela) no ápice “como um negócio de cama e mesa, e na base as “raparigas”, “brancas” e “indígenas”. O intrigante dessa concepção de Moutinho, mesmo numa chave interpretativa diferenciada dos autores citados acima, é sua conclusão, quando constata que “a dominação da máquina colonial brasileira” se constituiu “[...]”

¹⁷⁸ Moutinho. p.139.

¹⁷⁹ Id.,ib, p. 146

com o protótipo do espécime masculino (branco/colonizador e colonizado) fundador da Nação¹⁸⁰”. Em outras palavras, Moutinho reafirma como os constructos de gênero, raça e sexualidade/erotismo compõem os ingredientes fundamentais na base da formação da nação brasileira, em que a “mulata” no campo da sexualidade reafirma o mito freyreano: “branca para casar, mulata para f..... e negra para trabalhar”.

Concordando com as críticas desses autores acerca da obra CG&S, porém indo além de suas conclusões, uma dúvida circunda esta tese: se existe um modelo harmonioso de relações inter-raciais-sexuais-afetivas, por qual razão ele se realiza mais por parte dos homens negros com parceiras brancas ou socialmente brancas e menos por mulheres negras e homens brancos, como atestam algumas pesquisas?

As interpretações sobre este fenômeno são múltiplas. Como foi visto, para alguns autores, a miscigenação foi uma violência física e simbólica, característica da ordem escravocrata. Viotti da Costa¹⁸¹ argumenta que “a idéia romântica da suavidade da escravidão no Brasil” foi forjada sobre um código de uma intimidade entre senhores/escravos(as) que, no início da colonização, foi forçada e, depois, passou a fazer parte do cotidiano, no qual a intimidade não era isenta do preconceito que separava as duas categorias¹⁸². Outros autores, que serão analisados mais adiante, vão confirmar esta assertiva de Viotti em relação ao mito da democracia racial como falseamento da realidade.

Todavia, em que pese a crítica desses autores ao mito da democracia racial, a miscigenação entre negros e brancos, no Brasil, é um fato. Segundo algumas pesquisas já citadas, Berquó, por exemplo, a miscigenação é um fenômeno crescente no Brasil. A questão que me parece mais profícua não é de negar ou afirmar a miscigenação, mas sim, de compreender o porquê e como ela se processa. Um dos caminhos possíveis é reinterar a hipótese de que a partir da tese da democracia racial freyreana teria germinado no imaginário social brasileiro a idéia de um modelo ou modelos de afetividade diferenciados entre negros (as), mestiços (as) e brancos (as).

O impacto das idéias freyreanas de que o Brasil seria uma democracia racial foi tão forte no cenário nacional e internacional que vários pesquisadores estrangeiros alguns financiados

¹⁸⁰ Moutinho, p.146.

¹⁸¹ Viotti da Costa, Emília. *Da Senzala à Colônia*, São Paulo: editora UNESP, 1998 [1966].

¹⁸² Viotti da Costa., ib., pp.335 e 333.

pela Unesco vieram ao Brasil com o intuito de constatar esse “fato”.¹⁸³ Nas décadas de 40 e 50, formou-se uma nova linha de estudos sobre as relações raciais brasileiras, lideradas por autores como, Donald Pierson, Ruth Landes, Harris, Thales de Azevedo. Embora estes autores tivessem enfoques diferenciados sobre a temática racial, ambos afirmavam que no Brasil havia uma convivência racial harmônica. Segundo Guimarães¹⁸⁴ o que definiu esta hipótese na época era de que “[...] não apenas a “raça” é definida por traços fenotípicos (a “cor”, em sentido lato) como também participariam da sua definição critérios sociais, como riqueza e, principalmente, a educação”¹⁸⁵.

Para confirmar esta hipótese, os pesquisadores escolheram a Bahia como laboratório para desenvolverem a sua pesquisa de campo, por considerarem que esse estudo era o lugar em que predominava a harmonia racial. Dentro desse campo de estudos, destacam-se três autores que têm uma importância na problemática já colocada: as pesquisas de Pierson, Landes e Azevedo, na Bahia, não poderiam deixar de ser brevemente citadas.

Salvador: “Roma Negra”

Antes de adentrar na produção bibliográfica do tema, é necessário rever, brevemente, alguns aspectos histórico-demográficos sobre a população de Salvador. No século XVI, iniciou-se na Bahia um intenso tráfico de escravos do continente africano¹⁸⁶.

A partir daí, a Bahia seria um dos grandes pólos mundiais de tráfico de escravos transatlântico, constituindo-se mais tarde naquilo que alguns cronistas chamaram de “Roma Negra”, devido à predominância de africanos e seus descendentes, de índios e de portugueses. Segundo Mattoso¹⁸⁷, em 1807, embora esses dados não fossem confiáveis, Salvador tinha uma

¹⁸³ Segundo Skidmore, os pesquisadores estrangeiros financiados pela UNESCO foram Charles Wagley, Marvin Harris, Bem Zimmermann e Harry Hutchinson. Ver Skidmore, Thomas E. *O Brasil Visto de Fora*, *Novos Estudos Cebrap*, nº 34, novembro de 1992, pp.49-62.

¹⁸⁴ Guimarães, Antônio S. *Cor, Classes e Status nos Estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940-1960*. In: Mito e Santos (orgs.). *Raça, Ciência e Sociedade no Brasil*, Rio de Janeiro: Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil, 1996.

¹⁸⁵ Id., ib.p. 145.

¹⁸⁶ Pierson, Donald. *Branços e Pretos na Bahia*, São Paulo: Ed. Companhia Nacional, 1942.

¹⁸⁷ Mattoso, Kátia. *A Cidade de Salvador*. Bahia. Século XIX - Uma província no Império, 2ª edição, editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1992, p.120.

estimativa de composição racial populacional de 28% de mulatos e 52% de negros em uma população de 51.112 pessoas.

Reis¹⁸⁸ acentua “que entre 1775 e 1807, um período de 32 anos, a cidade cresceu 31%. A população africana e afro-baiana, incluindo escravos e livres, cresceu 39%, em relação ao total de habitantes, a população citada aumentou de 64 para 72%”¹⁸⁹.

No século XIX, em 1835, segundo Reis¹⁹⁰, havia uma estimativa de que, em Salvador, 29,8% dos habitantes da cidade eram compostos de negros brasileiros nascidos livres e ex-escravos e de africanos libertos. Ou seja, segundo ele, “se os escravos eram menos da metade da população, a soma de todos negros-mestiços, fossem escravos ou não, representava uma significativa maioria de 71,8 por cento, [...] os brancos constituíam a minoria racial em Salvador (28,8%)”.

Com relação à mestiçagem, Azevedo¹⁹¹ observou que, em 1950, havia cerca de 400 habitantes em Salvador, dos quais, aproximadamente, 20% eram pretos, 47% mestiços (mulatos) e 33% brancos¹⁹². Um dos argumentos do autor é que a mestiçagem foi propiciada pela interação sexual de brancos portugueses e brasileiros com mulheres africanas e pretas brasileiras. Semelhante a Freyre, para o autor, um dos fatores explicativos foi a escassez de mulheres brancas no período da colonização.

Entretanto, Reis¹⁹³ observa que, no século XIX, em 1835, havia um desequilíbrio numérico na razão do sexo entre os africanos em Salvador, Bahia. Segundo esse autor, as péssimas condições do tráfico de escravo não permitiram ao escravo uma “descendência suficiente” ou “nacionalização” da mão de obra escrava, pois “havia poucas mulheres escravas”. Em 1778, por exemplo, José da Silva Lisboa estimava, de forma um tanto exagerada, que havia uma taxa masculina de trezentos africanos para cem mulheres. Essas “evidências” históricas poderiam contradizer a hipótese de que a escassez de mulheres brancas foi realmente um dos

¹⁸⁸ Reis, João José. *Rebelião escrava no Brasil* - a história do levante dos Malês em 1835, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

¹⁸⁹ Id., ib.p.22.

¹⁹⁰ Id.,ib., p.25.

¹⁹¹ Azevedo, Thales de. *As elites de cor numa cidade brasileira*, Salvador: Edufba, 1996 [1955]

¹⁹² Id., ib., p.50.

¹⁹³ Reis, ib.p. 26. Segundo Reis, a situação em Salvador, entre 1811 e 1860, era mais equilibrada, estimando-se que a população escrava estava constituída por 56% de homens e 44% de mulheres.

motivos fortes que possibilitou a miscigenação baiana, já que, como demonstrou Reis, havia mais homens africanos do que mulheres.

As variações do crescimento dos “grupos de cor”, sobretudo dos mestiços em Salvador, desde o século XVI, vêm chamando atenção de vários especialistas sobre as relações raciais na Bahia e, nesse bojo, as relações sexual-afetivas entre homens e mulheres de “cor” e de “raças” diferentes. Essa diversidade racial e cultural da Bahia fez dela um dos principais cenários de investigação de pesquisadores estrangeiros e brasileiros que viam aqui as chances de “encontrar” uma verdadeira sociedade da harmonia racial e sexual. Foi com este objetivo que Pierson, Landes e Azevedo escolheram a Bahia (Salvador) como cenário de sua investigação sócio-antropológica.

A obra de Donald Pierson, *Branços e Pretos na Bahia*, publicada em 1942, é considerada por muitos especialistas do tema como a pioneira na abordagem entre cor e posição social¹⁹⁴. Nesta obra, Pierson inovou o debate racial, ao destacar a importância de outros critérios sociais, além da cor, como fatores preponderantes na classificação dos indivíduos na hierarquia social. Mais do que as características fenotípicas (a cor da pele, cabelo, nariz e os lábios), a posição social (o poder aquisitivo, a escolaridade e o prestígio) é que definiria a inserção dos indivíduos nos lugares sociais.

Um dos argumentos - chave do autor era de que na Bahia não existia um conflito racial devido à capacidade de mobilidade social (vertical) que os indivíduos de cor possuíam dentro da estrutura social baiana. Isso se somava a outros elementos, como a característica tradicional da cidade de Salvador, onde predominava as relações interpessoais e familiares herdadas do sistema patriarcal-colonial, o que a tornava ainda “primitiva”, afetuosa, calorosa e solidária para com os outros. Essa facilidade de interação com o outro, inclusive por meio da miscigenação, fez da Bahia (Salvador) uma cidade estável e isenta de conflitos, tanto do ponto de vista racial, quanto do ponto de vista econômico, político- social.

No esquema explicativo de Pierson, a cor estava atrelada à posição social dos indivíduos, porém, a depender da competência individual, estes tendiam a perder sua identidade racial “na determinação do ‘status’ social, a competência do indivíduo tende a superar a origem

¹⁹⁴ Ver Guimarães (1996).

racial”¹⁹⁵. Isso se expressava na inserção relativa das pessoas de cor em várias camadas sociais, na distribuição espacial, nas ocupações, nas camadas econômicas, nos espaços recreativos e de lazer, nas manifestações culturais, nas escolas etc. Pretos e mestiços, sobretudo estes últimos, quando adquiriam *status* tendiam a “branquear-se”, a assimilar a cultura do branco. O casamento inter-racial seria uma das estratégias dos indivíduos negros e mestiços para ascenderem socialmente.

Para Pierson, a miscigenação, como resultante das relações sexual-afetivas entre pessoas de cor diferentes, impediu uma dicotomia entre negros e brancos na sociedade baiana. Todavia, possibilitou um grau de interação através do casamento inter-racial e do branqueamento das pessoas de cor na hierarquia social, ou seja, quanto mais uma pessoa tem prestígio e *status*, maior é a sua aproximação do padrão branco (fenótipo) e socialmente dominante, seja em termos de comportamento, seja em termos da sua inserção social.

Como demonstra Guimarães¹⁹⁶, sobre o estudo de Pierson:

Para Pierson, em resumo, na sociedade baiana e brasileira em geral não existiam castas raciais ou mesmo grupos raciais *stricto sensu*, posto que brancos, pretos e mestiços eram encontráveis, de fato e em tese, ainda que em proporções diferentes, em todas as classes e grupos sociais. Como não existia uma ‘linha de cor’ separando o contato e a interação entre os membros de uma classe e os grupos sociais entre si, o Brasil seria tipicamente uma sociedade multirracial de classes [...] A simplicidade dessa conceituação e sua obviedade apenas reproduziu em linguagem científica o que já era o senso comum de brasileiros e estrangeiros em 1940 sobre as relações raciais no Brasil: a saber, que as discriminações e as desigualdades no Brasil não eram propriamente raciais, mas simplesmente sociais ou de classe.

As décadas de 30 e 40 foram um período em que esta concepção era predominante nas Ciências Sociais brasileiras. A antropóloga Ruth Landes, semelhante a Pierson, acreditava que a Bahia, era também, uma democracia racial. Porém diferente deste, Landes acreditava que na Bahia havia uma cultura matriarcal dentro dos cultos afro-baianos, que a autora sugestivamente chamou “a cidade das mulheres”.

¹⁹⁵ Pierson, ib.,p.15.

¹⁹⁶ Guimarães, ib.,p.149.

Salvador: o enigma do matriarcado negro

Ruth Landes foi uma antropóloga norte-americana, da Universidade de Columbia, EUA. Chegou à Bahia, entre 1938/39, para realizar uma pesquisa etnográfica acerca das relações raciais em Salvador. Seu objetivo, era semelhante aos dos pesquisadores de sua época, inclusive Donald Pierson, era entender como se processavam as relações entre negros e brancos na Bahia e constatar se, realmente, existia um conflito racial no Brasil tal qual existia nos EUA.

Em *A Cidade das Mulheres*¹⁹⁷, a autora deixa um rico legado de sua incursão etnográfica nos principais terreiros de Candomblé da Bahia. Numa descrição “densa” e detalhada, Landes observou o comportamento das pessoas negras nos cultos afro-baianos e destacou, pela primeira vez na tradição desses estudos, a significativa importância do poder feminino-negro dentro dos Candomblés.

Como acentua Corrêa¹⁹⁸, o trabalho de Ruth Landes inauguraria naquela época o que, hoje, se denomina o campo de estudos de gênero pela “inversão da relação entre o princípio masculino e o princípio feminino [...] recobre, assim, uma série de outras inversões mais sutis[...]”. As inversões as quais Corrêa se refere na obra citada estão relacionadas ao papel ativo e não submisso que as sacerdotizas negras desempenhavam nas Casas de Santo da Bahia, subvertendo a lógica da cultura patriarcal hegemônica em função do “matriarcado” religioso. Matriarcado esse que “feminilizaria” os homens nesses espaços de culto, enfatizando, dessa forma, a predominância de um homossexualismo masculino advindo da preponderância do poder feminino.

Sem dúvida, vários aspectos da obra de Landes poderiam ser aqui ressaltados diante da riqueza de detalhes com que essa autora procurou entender o cotidiano da vida dos negros na Bahia. Porém, interessa-me registrar como a autora percebeu as relações afetivas e sociais entre homens e mulheres negros neste culto. Ao destacar o poder das mulheres negras nas casas de Candomblé, Landes registrou algumas passagens da vida afetiva, das relações de gênero e do aspecto racial neles embutidos. Começo pelo aspecto racial:

¹⁹⁷ Landes, Ruth. *Cidade das Mulheres*, [original em inglês: 1947] tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1ª edição, 1967.

¹⁹⁸ Corrêa, Mariza. O Mistério dos Orixás e das Bonecas: raça e gênero na Antropologia brasileira in: *Antropólogas & Antropologia*, Editora UFMG, Belo Horizonte, 2003, p.172.

No início do livro, *A Cidade das Mulheres*, Ruth Landes¹⁹⁹ afirma:

Este livro acerca do Brasil não discute problemas raciais ali- porque não havia nenhum. Descreve, simplesmente, a vida de brasileiros de raça negra, gente graciosa e equilibrada, cujo encanto é proverbial na sua própria terra e imorredouro na minha memória.

Assim como a geração de pesquisadores de sua época, Landes afirmava a ausência de problemas raciais no Brasil, como Pierson, só conseguiu identificar problemas de ordem social. No seu relato, várias vezes a autora acentuou, de forma dramática, a miséria e a pobreza da população negra baiana durante a sua estadia no Brasil. Entretanto, não atribuía tal pobreza dos negros à situação racial. Ao contrário, em certa passagem de sua obra, a autora enfatiza que “a educação ou o dinheiro, isolada ou conjuntamente, retiram um indivíduo [de classe alta] do pitoresco grupo dos negros”²⁰⁰. Landes chegou, assim, a mesma conclusão de Pierson em relação à problemática racial: de que no Brasil não existe racismo e sim uma convivência harmônica entre as raças: “O Brasil me deu uma compreensão totalmente inesperada da facilidade com que diferentes raças poderiam viver juntas, de maneira civil e proveitosa”²⁰¹.

Landes, referindo-se a Edson Carneiro - um especialista mestiço, baiano, estudioso da religião-afro, com quem teve uma profunda relação profissional, fraterna e, para alguns, amorosa - , dizia que não se acostumava com o sentimento de classe que os brasileiros em geral nutriam, inclusive os negros como Carneiro. No seu argumento, isso se traduzia pela existência no interior do grupo negro de pessoas que se diferenciavam do ponto de vista da educação, da ocupação, pela distinção familiar e pelo acúmulo de riqueza, uma “elite” negra.

Na concepção de Landes, no Brasil, para uma pessoa [um homem] tornar-se aristocrata independia de sua cor e “nem o impedia de casar-se com uma branca”. Considero a última proposição da autora muito oportuna para as questões centrais desta tese. Será que de fato a “solidão” entre mulheres negras baianas estaria associada à escolha afetiva de um determinado grupo social de homens negros em ascensão social? Será que a posição social de homens e de mulheres negros interfere nas suas escolhas afetivas?

¹⁹⁹ Landes, ib, p.2.

²⁰⁰ Id., ib.,p.22.

²⁰¹ Id., ib, p.2.

Landes em seu trabalho deixou algumas pistas. Para ela, a miscigenação entre negros e brancos na Bahia já se dava “naturalmente”, mas quando se tratava de um aristocrata negro referindo-se á Edison Carneiro, afirmava: “todas [as mulheres] gostavam dele porque era um aristocrata”²⁰².

A própria Ruth Landes que era estrangeira, branca e norte-americana conhecia casos de homens negros baianos que se casavam com mulheres brancas estrangeiras. O que não se sabe é se esses homens eram necessariamente aristocratas. Eu, particularmente, desconfio. Acredito que as preferências afetivas / matrimoniais também se davam por outras razões além da classe social. Voltarei a esta discussão mais à frente.

Relatando minuciosamente a vida das pessoas de Santo, sobretudo das mulheres nos terreiros de Candomblé, Ruth Landes observou que as *Yalorixás* (mães de santo) e as outras sacerdotisas (filhas –de- santo) eram mulheres negras que “comandavam” tudo nos templos sagrados e que gozavam de muito prestígio social e religioso dentro e fora dos terreiros. As suas influências eram tamanhas que Landes referia-se a estas como grandes “matriarcas”, que contrariava a cultura patriarcal da sociedade tradicional baiana.

É interessante perceber como Landes, em alguns momentos, descrevia as relações afetivas e de gênero dentro dos terreiros de Candomblé. Numa passagem em seu livro, a autora se choca com o nível da pobreza de algumas sacerdotisas e com as suas responsabilidades enquanto “mulheres chefes de família”. Constata que boa parte dessas mulheres negras, religiosas e pobres, vivia “solitária”, não tinham maridos para dividir as despesas da casa e nem a responsabilidade na educação com os filhos. No argumento de Edson Carneiro, com quem Landes dialogava no texto, isto acontecia porque: “Maridos? Não há muitos, e de qualquer modo não são de confiança [...] Hoje em dia não há trabalho bastante para todos os homens. Eles não ganham o suficiente para si, quanto mais para sustentar família”²⁰³.

Como se vê, é intrigante que já naquela época, (década de 30), notava-se a ausência de homens (parceiros fixos /maridos) na vida dessas mulheres. Fico a perguntar se isso era algo recorrente nos espaços de culto-afros, estudados pela autora, mesmo estes sendo considerados como espaços constituídos por um poder feminino, ou se tal poder/prestígio exercido pelas

²⁰² Id., Ib.,p.68

²⁰³ Id, ib., p. 48.

mulheres religiosas criariam um obstáculo ou uma “parede” a sua vida afetiva? Em certa passagem na obra da autora, comentando com Edison Carneiro sobre a possível solidão de uma mulher de santo, por viúvez, este último observou que “a gente do candomblé nunca se sente sozinha. As outras sacerdotisas as completam”²⁰⁴.

Ao entrevistar uma Makota (“mãe pequena”) de um terreiro de Candomblé de Salvador, perguntei-lhe se ela sentia-se sozinha, ela me relatou que “o Candomblé é uma grande família, eu nunca fico sozinha e nem me sinto sozinha”. Landes observou vários modelos de relações afetivas: sacerdotizas casadas, dentro do padrão visto como predominante (heterossexual) que mantêm uma relação conflituosa com o seu parceiro, devido à sua função (de prestígio) no Candomblé; mãe de santo solitária, sem parceiro, chefe de família; sacerdotizas casadas, porém que são chefes de família; viúvas e outros tipos de relações afetivas: homossexuais femininas e masculinos. Contudo, é necessário saber se estes modelos de relações afetivo-sexuais e de gênero correspondem a realidade atual da sociedade baiana? Acredito que algumas pesquisas antropológicas, na contemporaneidade, sobre arranjos familiares, parentesco, raça e relações de gênero têm aberto um leque de questões sobre a matrifocalidade nos meios populares em Salvador.

A questão do matriarcado negro já vem sendo observada por vários especialistas do tema. Woortmann²⁰⁵, por exemplo, analisando o estudo de Azevedo acentua que este constatou que na Bahia, desde o processo de pós-abolição, há uma predominância de famílias chefiadas por mulheres [negras] sozinhas. Segundo Woortmann²⁰⁶:

Em 1950, 45,5% de todas as mulheres adultas eram mães solteiras, comparadas à proporção de 29,95% em S.Paulo! Azevedo associa essa elevada taxa à alta concentração, na Bahia, de descendentes de escravos colocados na precária situação de sub proletariado miserável.

A constituição de famílias “incompletas” na Bahia ou chefiadas por mulheres sem parceiros, têm sido foco de grandes controvérsias nas Ciências Sociais, desde a década de 30, com os estudos de pesquisadores norte-americanos, como Herskovits e Frazer. A controvérsia se deu em torno da origem da matrifocalidade. Para o primeiro, este tipo de organização familiar é uma herança trazida dos africanos durante o processo do tráfico de escravos e recriado na Bahia.

²⁰⁴ Landes., ib., p.53.

²⁰⁵ Woortmann, Klass. *A Família das Mulheres*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

²⁰⁶ Ib., p.244.

Para o segundo, esse modelo se traduz pelo desajustamento das redes familiares provocado pelo sistema escravista e, continuamente, com a constituição de um novo sistema competitivo. Controvérsias a parte, as poucas pesquisas contemporâneas que há sobre organização familiar na Bahia²⁰⁷ têm apontado para a predominância deste modelo matricentrado entre a população negra-mestiça em Salvador, sobretudo sem a presença masculina.

Woortmann observa que esta forma de organização familiar não pode ser analisada sem levar em consideração as influências da cultura africana e suas formas históricas e simbólicas de organização social. Sendo assim, o autor levanta a questão da poliginia como um elemento característico da organização familiar dos grupos étnicos africanos que aportaram na Bahia no período do tráfico escravo. Tal prática cultural africana pode, segundo o autor, ter influenciado na constituição de um modelo matricentrado no interior das famílias negras baianas e, também, nas escolhas de parceiros afetivo-conjugais. Segundo Woortmann:²⁰⁸ “o que importa, no que concerne aos negros atuais, não é o número efetivo de arranjos poligínicos, mas a ideologia onde a patrifocalidade a um nível é compensada pela matrifocalidade a outro nível”.

Para Woortmann um dos fatores que explicaria a predominância de famílias chefiadas por mulheres (negras) sozinhas ou solteiras e de meios populares em Salvador estaria relacionada à prática poligínica dos africanos, embora esta última, no nível sociológico, tenha sofrido uma “adaptação” ou recriação à realidade social concreta, o que o autor compreende como uma “poliginia disfarçada”. Esta prática resistiria como um valor, uma ideologia de prestígio e de reafirmação de masculinidade, já que um homem “pode” ter várias mulheres. Entretanto, segundo o autor, a situação de pobreza ou de marginalidade dos pretos-pobres de Salvador teria arrancado a autoridade do *paterner* e reforçado a autoridade da mãe/mulher diante do grupo doméstico, promovendo, assim, uma rotatividade de parceiros masculinos afetivos.

Entretanto, entre todos os fatores elencados por Woortmann para explicar o matriarcado negro baiano, além de sua hipótese de que houve uma combinação entre experiência

²⁰⁷ Numa perspectiva historiográfica, ver as pesquisas de Mattoso, Kátia de Queirós. *Família e sociedade na Bahia do século XIX*. Tradução de James Amado. São Paulo: Corrupio, 1988; Reis, Isabel Cristina Ferreira dos. *Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*. Salvador: Centro de Estudos Baianos / EDUFBA, nº 149, 2001; *A família negra no tempo da escravidão: Bahia, 1850-1888*. (Tese de Doutorado, IFCH, Universidade Estadual de Campinas, 2007); Hita-Dussel, Maria Gabriela. *As Casas das Mães sem Terreiro – etnografia de modelo familiar matriarcal em bairro popular negro da cidade de Salvador*, (Tese de Doutorado, IFCH, Universidade Estadual de Campinas, 2004).

²⁰⁸ Woortmann., ib.,p.271.

histórica da escravidão, pobreza e componentes do sistema cultural da religião afro-baiana, a sua análise não é satisfatória no que se refere a uma ausência explicativa de uma ideologia racial-nacional que regularia as preferências afetivo-conjugais entre os parceiros, impedindo uma estabilidade afetiva das mulheres chefes de família? Em outras palavras, a poliginia como uma herança cultural dos africanos não estaria associada, também, a um outro imaginário em que as mulheres negras e pobres não são preferidas para uniões estáveis e, sim, para uma vida afetiva – sexual “desenfreada” ?

Há também um outro elemento que não foi analisado por Woortmann, mas observado por Landes e Azevedo. Trata-se da relação entre escolhas matrimoniais, ascensão social e “cor”. Este aspecto é, também, merecedor de atenção, haja vista que tais componentes sócio-culturais podem, simultaneamente, regular as preferências afetivas das mulheres negras e seus pares amorosos. Veja-se o trabalho de Azevedo.

Casamento inter-racial e ascensão social

Dentre as várias pesquisas sobre relações raciais no Brasil, financiadas pela UNESCO na década de 50, destaca-se o trabalho do antropólogo baiano Thales de Azevedo. Seguindo à mesma linha de Pierson, de que a Bahia seria uma sociedade multirracial de classe, Azevedo investigou a relação entre classe, *status* e tipos raciais em Salvador. Sua análise pressupunha que, na Bahia, não existiam barreiras raciais rígidas às pessoas de cor e, sim, problemas de desigualdades sociais (de classe). Este argumento era constatado pela mobilidade individual ascendente que negros e mestiços experimentaram na hierarquia social baiana. Assim, como Pierson, Azevedo acreditava que Salvador possuía características bastante tradicionais, patriarcalistas, baseadas nas relações interpessoais e familiares, o que facilitava a reciprocidade inter-racial e afetiva entre negros (as) e brancos (as).

Azevedo considerava que os negros e mulatos quando adquiriam *status* econômico - social e cultural (a educação) ‘perdiam’ a sua cor e origem, tornando-se ‘brancos’, isto é, absorviam os valores sociais da classe média alta branca. O casamento inter-racial seria uma das estratégias de branqueamento social das pessoas de cor. Porém, diferentemente de Pierson,

Azevedo investigou melhor o casamento inter-racial no contexto baiano. Sob esse aspecto, a sua análise contrasta com os estudos anteriores que afirmavam um predomínio de relações sexual-afetivas inter-raciais de homens brancos com mulheres negras. Vejamos.

De acordo com Azevedo²⁰⁹, em sua pesquisa realizada sobre casamento inter-racial, em 1945, na Bahia, dos 222 pares observados, 34% eram da mesma cor, em 43% o homem era mais escuro que a mulher e em 22% esta era mais escura que o homem. Em sua obra, *As Elites de Cor*, o autor constatou que homens pretos e “mulatos” que experimentaram mobilidade social ascendente, casavam-se com mulheres brancas ou de “pele clara”, cujo *status* sócio-econômico era inferior àqueles; a cor branca da esposa seria uma forma de compensação social para a família do marido. Por outro lado, o casamento entre as “mulheres de cor” com homens brancos não se daria sobre as mesmas condições de “troca”, pois, segundo o argumento do autor, os títulos e *status* da mulher preta não teriam um mesmo peso social (cor) para a família do cônjuge branco.

Isso se explicava, segundo Azevedo, porque na sociedade baiana, naquele período, predominavam as relações familiares da linha da mãe ou da esposa (matrilinear). Sendo assim, quando um rapaz se casava com uma moça este era “adotado” pela família da noiva. No caso dos rapazes negros que se casavam com mulheres brancas, estes ascendiam socialmente ao integrar-se à família da esposa branca ou clara; enquanto o homem branco, que se casava com mulheres negras, “descia” na escala social ao integrar-se à família destas. Azevedo conclui que a “mulher de cor” está mais exposta ao preconceito no casamento inter-racial: “o casamento de homem claro com mulher escura, sobretudo quando esta é muito mais pigmentada, sofre oposição forte em todas as camadas²¹⁰”.

O trabalho de Azevedo foi inovador ao perceber que “os inter-casamentos são realmente o ponto crítico das relações raciais na cidade²¹¹”. Embora chegasse à mesma conclusão de Pierson e de Landes, de que na Bahia não havia conflitos raciais, e o que predominava era o mérito individual, admitiu que o casamento inter-racial é o “ponto crítico” em que o preconceito de classe e de raça (cor) se manifestara. Mesmo sem ter aprofundado esta assertiva, Azevedo deixou implícito o imbricamento das relações de gênero, raça e classe nas preferências afetivo-sexuais entre mulheres e homens negros / mestiços e brancos. Diferentemente de Freyre,

²⁰⁹ Azevedo, ib., p.73.

²¹⁰ Id, ib., p.79.

²¹¹ Id, ib.,p.80.

observou que as mulheres negras, as pretas, não eram tão preferidas afetivamente para a união conjugal inter-racial e, como consequência, atribui àqueles fatores a redução das chances matrimoniais das negras, haja vista o preconceito racial, social e de gênero que as atinge em todos os “setores” da sociedade baiana.

Algumas pesquisas recentes têm apontado os limites explicativos desses estudos clássicos acerca dos relacionamentos afetivo-sexuais. Moutinho, por exemplo, em sua obra já citada anteriormente, critica o enfoque utilitarista da produção bibliográfica desde Pierson, passando por Azevedo, até os estudos de Fernandes, no que se refere à argumentação de que homens negros e mestiços casam-se com mulheres brancas como um meio de ascensão social²¹².

Moutinho questiona este tipo de argumento, presente fortemente na literatura da época, nos estudos demográficos dos anos 80 e no senso comum, porque, segundo ela, não reconhece, outras razões, além dos interesses materiais dos pares inter-raciais, sobretudo, do homem negro pela mulher branca, (o grande foco de atenção da autora) que não possam ser baseados no afeto, no amor. Paradoxalmente, a autora não explica satisfatoriamente porque, em sua pesquisa no Rio de Janeiro, teve dificuldades e encontrar casais inter-raciais cujo par fosse mulher mais escura com homem mais claro. Tais dificuldades são, ao meu ver, reveladoras de um problema crucial que a toda momento sustento nesta pesquisa, ou seja, como e por quê tal preferência afetiva se dá mais no par homem negro e mulher branca do que no inverso?

Retomando o cenário baiano, a pesquisa de Zelinda Barros²¹³ sobre casais inter-raciais em Salvador, na contemporaneidade, também nos lança algumas pistas acerca da problemática discutida. Com o enfoque semelhante ao de Moutinho, Barros procura apresentar as representações acerca de “raça” de casais inter-raciais: os pares mulheres negras/homens brancos e homens negros /mulheres brancas. A sua pesquisa demonstra que as preferências afetivas dos casais não se regulam simplesmente pela classe (*status*) e não exclusivamente pela raça. Ao contrário, a autora mostra que as escolhas tanto de homens negros como das mulheres negras por parceiros (as) afetivos brancos (as) são orientadas por uma gama de fatores, tais como: afinidades de interesses, estética, condições sociais econômicas, gênero, atração física-sexual etc.

²¹² É interessante ver o estudo de Figueiredo, Ângela. *As Novas Elites de Cor: estudo sobre liberais negros de Salvador*, São Paulo: UCAM / Ana Blume, 2002. A autora afirma não ter encontrado em sua pesquisa este tipo de estratégia dos homens negros que experimentaram mobilidade social ascendente. Ao contrário, a autora constata que, em alguns casos, o casamento inter-racial do homem negro com a parceira não-negra se dá como consequência de sua ascensão social e não como causa.

²¹³ Barros, Zelinda dos Santos “Casais inter-raciais e suas representações acerca de raça” (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2003).

O trabalho de Barros, assim como o de Moutinho, demonstra a importância de se entender as hierarquias de raça, gênero, prestígio social e sexualidade como elementos reguladores da nossa cultura nacional, escolhas estas que, nas duas pesquisas, aparecem perfiladas por tais recortes. A próxima análise que se segue procura identificar como raça, *status*, gênero e cor no meio popular, em Salvador, aparecem nas pesquisas sócio- antropológicas na década de 90.

Voltando à questão da matrifocalidade em Salvador, ponto também analisado por Azevedo em *As elites de cor*, as pesquisas na década de 90 focaram sua análise na relação entre *status*, cor, parentesco e papéis de gênero. Nessa linha, Michel Agier²¹⁴ aborda a questão do matrifocalidade negra, apontando para a importância do papel masculino e da patrilinearidade na organização familiar de meio popular.

Agier sugere que um dos fatores que colaboram para a chefia feminina nas classes populares, em Salvador, está relacionado com o fracasso social do homem provedor. Este, vivendo numa situação de pobreza, não teria como sustentar sua prole ou exercer o papel de chefe de família, forçando as mulheres a uma assunção enquanto provedora do grupo doméstico. Todavia, segundo Agier, “o fracasso dos homens não cria uma valorização social positiva para as mulheres chefes de casa”. Diferentemente de Woortmann e de Landes, Agier assinala o lado negativo da matrifocalidade, já que as chefes exercem papéis que, em suas expectativas, deveriam ser assumidos pelo homem, mas que, na ausência destes, criam “estratégias adaptativas” na condução dos grupos domésticos economicamente precarizados.

De acordo com Agier, o fracasso social e simbólico do homem provedor, que em Woortmann aparece sobre a metáfora “o galo que vai cantar em outro terreiro”, é a base para a formação das “famílias parciais” e para a instabilidade matrimonial do mesmo, já que os homens “fracassados” sócio-economicamente desistem ou fogem de seus lares e abandonam suas companheiras, forçando-as na sustentação da sua prole sozinha.

Diferentemente de Woortmann, Agier tenta decifrar o enigma do matriarcado baiano, ressaltando a posição social do homem no interior da família de classe popular. Woortmann prioriza a dinâmica do processo sócio-cultural do matriarcado, enfatizando o lado da sexualidade

²¹⁴ Agier, Michel. O sexo da pobreza: homens, mulheres e famílias numa avenida em Salvador da Bahia, *Tempo Social*, USP, vol.2, nº 2, São Paulo, 1990.

e do parentesco nos meios populares; já Azevedo observa a questão das famílias parciais e da matrilinearidade na sociedade baiana, atentando para a mobilidade dos homens negros e suas preferências matrimoniais inter-raciais. Enquanto Landes estava interessada em analisar o aspecto racial e de gênero, o aspecto positivo do poder das mulheres negras nos cultos afro-baianos e o cotidiano das relações afetivas.

Como foi visto, em todos os autores, apesar dos caminhos distintos de análise, percebeu-se uma preocupação com o fenômeno da matricentralidade. Todos eles deram uma contribuição significativa para pensar os vários ângulos da problemática da “solidão” entre as mulheres negras na Bahia: “chefes de família”, “mães solteiras”, “famílias parciais”. O que tais estudos sugerem, ainda que não priorizassem um estudo sobre “solidão”, é que tal fenômeno pode ser uma entre muitas peças importantes no “quebra-cabeça” deste enigma.

Duas outras pesquisas contemporâneas sobre a chefia feminina negra na Bahia merecem destaques: os trabalhos de Castro²¹⁵ e de Santos²¹⁶. Essas autoras, com abordagens distintas, confirmaram a existência de 20% e de 23,8%, respectivamente, de famílias baianas chefiadas por mulheres. Santos, por meio de uma abordagem quantitativa, afirma que, em Salvador e na área metropolitana, as chefes de famílias, em sua maioria, são negras (pardas + pretas), representam um percentual de 82, 3%, enquanto as brancas apenas 17%.

Castro acentua a importância de se entender vários fatores sociais na constituição do matriarcado baiano; entre estes, a autora aponta para a dinâmica entre gênero, classe, raça e geração. Santos²¹⁷, também, confirma a importância dessas mesmas variáveis quando observa que “são as pretas que apresentam maior concentração entre as famílias com chefe feminino sem cônjuge”, e acrescenta: “na fase de maturação, as pretas são as que aparecem com os maiores índices, seja entre as que residem sozinhas com os filhos, seja entre as que residem com os filhos e outros parentes [sem cônjuge]²¹⁸”. Além dos fatores já mencionados, a autora apresenta outras

²¹⁵ Castro, Mary Garcia. 1989. *Family, gender and work: the case of female heads of household in Brazil* (São Paulo and Bahia – 1950 / 1980). Gainesville, Flórida: University of Flórida.

²¹⁶ Santos, Martha Maria R.Rocha dos. *Arranjos familiares e desigualdades raciais entre trabalhadores em Salvador e Região Metropolitana – 1987 / 1989*. (Dissertação de Mestrado em Sociologia, FFCH, UFBA, 1996).

²¹⁷ Santos, Martha Maria R.Rocha dos. Padrões de organização familiar em Salvador e na RMS: as famílias chefiadas por mulheres. Revista Bahia: *Análise & Dados*, SEI, V.7, N2, Salvador, setembro de 1997.

²¹⁸ Id., ib.,p. 113 e 116 respectivamente.

variáveis, como educação, renda, ocupação, que interferem na constituição das famílias chefiadas por mulheres na Bahia²¹⁹.

Como já foi visto, esses estudos são importantes fontes de indicação sobre a “solidão” afetiva das mulheres negras baianas. Eles confirmam os estudos anteriores sobre o matriarcado negro: a) há um arranjo predominante na organização familiar na Bahia de mulheres, em sua maioria, negras como chefes de família, sem cônjuge; b) a maioria das chefes é do meio popular; c) desempenham funções desvalorizadas socialmente, como os trabalhos domésticos precarizados. Uma observação torna-se necessária com relação a estes estudos: de que as mulheres negras que “comandam” seus grupos domésticos o fazem, em sua maioria, sem parceiros / sem cônjuge. Daí deduz-se a importância de tais pesquisas como indicadores da problemática aqui abordada.

Entretanto, a questão da matrifocalidade ou das “famílias parciais negras” não foram só tema de debate nas Ciências Sociais dos anos 1930 –1950. Tal debate estava fortemente presente nos novos paradigmas explicativos acerca das relações raciais nos anos 1960 nas Ciências Sociais. Novos cenários passaram a ser o centro desse novo modelo explicativo que estava surgindo no sudeste brasileiro.

Novos cenários: novos paradigmas

No final dos anos 50 e início dos anos 60, a Escola de Sociologia da USP constituiria um novo paradigma acerca dos estudos sobre as relações raciais no Brasil. Os novos estudos sobre o negro formariam uma tentativa de desmontar os discursos anteriores que afirmavam uma suposta democracia racial ou mesmo a inexistência do preconceito racial no Brasil.

A tese dos intelectuais da USP²²⁰, representado por seu grande expoente, Florestan Fernandes, forneceu novas bases explicativas: afirmava-se que no Brasil havia, sim, preconceito de cor e desigualdade social. Os estudos desse grupo revelaram uma sociedade estruturalmente

²¹⁹ Ver o trabalho de Macêdo, Márcia dos Santos. “*Tecendo os Fios e Segurando as Pontas*”: trajetórias e experiências entre mulheres chefes de família em Salvador, (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1999).

²²⁰ Refiro-me aos seguintes autores: F. Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, Viotti da Costa, Octávio Ianni e outros.

hierarquizada após o processo de Abolição da Escravatura e a inserção do segmento negro no novo sistema competitivo.

Nesse bojo, as abordagens acerca das relações afetivo-sexuais entre negros e brancos ganhariam uma outra roupagem. Tal abordagem refutou a tese de que as relações conjugais / afetivas ou sexuais entre pessoas de “raças” diferentes “suavizaram” as desigualdades raciais no Brasil, no período escravocrata e na sociedade moderna.

Para comprovar essa tese, Florestan Fernandes²²¹ estudou a nova ordem social competitiva e demonstrou que esta havia desestabilizado socialmente o negro em todos os seus aspectos. Assim, o comportamento sexual e afetivo das pessoas de cor seria fruto de uma herança cultural escravista, que foi se desestruturando no processo de escravização da mão -de- obra e com o advento da sociedade industrial moderna.

Na obra do autor, isso se explicita nos vários tipos de arranjos familiares e nas relações afetivas apontadas, nesse período - a predominância da família negra “incompleta”, constituída só pela mãe solteira, filhos e outros, secundariamente, no “amasiamento” dos “casais de cor” e, por último, as uniões sancionadas legalmente -, cujo comportamento sexual e afetivo dos negros expressava a “debilidade dos laços sociais [de família], a desorganização imperante no meio negro”, gerada por uma ausência dos canais de socialização e solapadas pela escravização e a modernização.

No bojo de sua explicação, Fernandes observou que a mulher negra seria a grande base de sustentação da família negra. Sozinha seria a responsável (a chefe) pela sustentação econômica e educação dos filhos. Afirma que, no plano sexual e afetivo, as mulheres negras sofreram a penúria, a humilhação e a infelicidade por ter relações amorosas transitórias, não-estáveis. As suas experiências afetivas com homens negros e brancos seriam frutos da desorganização social do “meio negro”. Assim, prostituição, alcoolismo, poligamia e abandono seriam fatores anômicos do modo de vida da “população de cor”.

Fernandes demonstrou que as relações afetivas entre pessoas da mesma “cor”, como pessoas de “cor” diferentes, não constituem uma “confraternização dos sexos” e sim, uma

²²¹ Fernandes, Florestan. *A Integração do negro na sociedade de classes*, volume 1, 3ª edição, São Paulo: Ática, 1978 [1965], p.205.

hierarquia que produz conflitos, tanto do ponto de vista da raça, quanto do ponto de vista do gênero. O abandono, a solidão entre as mulheres negras seria fruto dessa tensão social que as associa ao sexo, às relações transitórias, ao “amor físico”, afastando-as dos projetos de vida “conjugal” e do amor “verdadeiro”. Segundo Fernandes²²²:

A solidão, a penúria e a humilhação marcavam o caminho seguido pela mulher que tivesse a coragem indomável de ficar com o “fruto de suas fraquezas” e de lutar pela sua sobrevivência. Os próprios parentes, apenas eventualmente, podiam “auxiliá-la” com algum dinheiro ou conforta-la com algum “conselho”. Mesmo nas “maiores aflições”, quando ela via, desesperada, seu destino renascer na filha, “infelicitada” por algum branco ou por algum namorado ou vizinho da mesma cor, eles não sabiam senão condena-la por deixar ‘a menina largada’.

Embora esse trabalho seja uma importante obra de referência para os estudos sobre afetividade entre negros no Brasil, não poderia deixar de destacar algumas críticas às suas formulações²²³, tais como a rigidez teórica e explicativa pela qual se procurou classificar os arranjos familiares a partir do modelo dominante (a família imigrante européia) sem perceber a sua mutabilidade histórica. Da mesma forma, observou-se o comportamento sexual e afetivo da “gente de cor” como “desviantes” e fruto de uma situação “patológica” e “anômica” em relação ao comportamento social dos imigrantes europeus, considerado normativo. Tal perspectiva, também, percebia as práticas afetivo-sexuais da população negra como “promíscuas”, reproduzindo, assim, estereótipos preconceituosos e eurocêntricos em relação à família dos descendentes de africanos brasileiros.

Todavia, a grande contribuição do estudo de Fernandes foi refutar a tese freyreana da democracia racial brasileira, demonstrando que esta é um mito, um falseamento ideológico da realidade. Outro aspecto foi com relação à discussão das “famílias parciais da gente de cor”, confirmando os trabalhos dos autores das décadas de 1930-1950, acerca do matriarcado negro no Brasil e seus aspectos raciais, de gênero, classe e mobilidade social.

Além disso, Fernandes apontou para o problema da poliginia no “meio negro” como elemento negativo e reforçador da constituição das famílias negras parciais, das mulheres negras sem parceiros. Estas eram abandonadas pelos seus companheiros, “os homens de cor” que viviam

²²² Fernandes., ib.,p.207. Todos os grifos são do autor.

²²³ Refiro-me aos limites do modelo explicativo da obra de Florestan, ver esta crítica detalhada. Slenes, Robert W. *Na Senzala, uma Flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil, Sudeste, Século XIX*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

os ditames do desemprego e da marginalidade da nova ordem social, relegando às mulheres negras a “solidão” e a tarefa árdua de lutar pela sobrevivência dos filhos .

Paradoxalmente, essa abordagem acreditava que o racismo tenderia ao desaparecimento com o desenvolvimento da nova ordem social competitiva e que os negros e os “mulatos” se “ajustariam” a nova lógica acumulativa, principalmente, por meio de mecanismos de ascensão social.

A década de 70: uma nova interpretação

Na década de 70, fecha-se o último ciclo da abordagem interpretativa clássica acerca das relações raciais no Brasil. Tais pesquisas retomam a problemática do negro na estrutura social: revelam um sistema de privilégios e exclusão baseados nos condicionantes raciais e afirmam existir uma nítida desigualdade entre negros e brancos na estrutura social no Brasil contemporâneo²²⁴. Tais pesquisas refutam as hipóteses anteriores de que o preconceito racial tenderia ao desaparecimento a proporção que o sistema competitivo avançasse, proporcionando assim aos negros e aos “mulatos”, acessos aos novos espaços ocupacionais a partir através da mobilidade social destes na estrutura econômica brasileira.

Contrapondo-se á tese dos intelectuais da USP, as pesquisas de Hansenbalg e Silva vão demonstrar que a desigualdade racial coexiste e se alimenta da desigualdade social. Isto se manifestaria na falta de oportunidades sociais, como na ocupação, na escola, nas diferentes formas de inserção e exclusão entre o segmento negro e branco na estrutura social. Apesar de constatarem essas barreiras sociais e raciais à mobilidade dos negros e mestiços, Silva, em especial, investigará a miscigenação como um fator importante para desvendar os mecanismos de ascensão ou não dos grupos negros. Sua contribuição é demonstrar que há uma estreita relação entre os critérios para se fazer uma seleção matrimonial e entre os componentes sociais e de cor que atuavam nessa seleção.

²²⁴ Hasenbalg, Carlos. *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1979; Silva, Nelson do Valle. *O preço da cor: diferenças raciais na distribuição de renda no Brasil*, Pesquisa e Planejamento Econômico, vol. 10, n.1, 1980.

Por fim, poderia afirmar que esses paradigmas explicativos sobre as relações raciais brasileiras sofreram vários deslocamentos discursivos em torno do debate racial. Mas, nenhum deles, atentou para uma profunda reflexão ou análise em torno da relação: raça, gênero e afetividade.

Só na década de 80, que o tema sobre afetividade, articulada às questões de gênero e raça, começou a se constituir num campo discursivo nas Ciências Sociais; um campo que, até hoje, ainda é restrito, se for comparado com o vasto campo de estudos sobre as relações raciais e de gênero nas Ciências Sociais brasileiras.

Na década de 1980, esse novo campo de estudos, que se formava em torno do binômio, raça e gênero, vai propiciar outras reflexões sobre a vida reprodutiva da Mulher Negra brasileira. Tais pesquisas demográficas tinham como foco o crescimento populacional, a fertilidade, o casamento, o “mercado afetivo”, as relações inter-raciais, o celibato, a nupcialidade entre mulheres e homens negros (as) e brancos (as) brasileiros. Constituí-se, assim, um novo campo de pesquisas sobre a tríade raça, gênero e “afetividade”, sem o qual esse trabalho não poderia deixar de dialogar.

O “mercado afetivo”: a importância dos estudos demográficos da década de 80

Como foi dito, algumas pesquisas demográficas tiveram uma importância significativa acerca da problemática aqui abordada. Tais estudos apontam para a predominância de um modelo de relações conjugais/afetivas endogâmicas e exogâmicas da população brasileira. A partir desses estudos, é possível extrair pistas importantes acerca das escolhas afetivas entre negros e brancos e acerca da “solidão” (ausência de parceiros fixos) entre mulheres negras.

Berquó²²⁵, ao analisar os dados do Censo de 1960-1980, encontrou resultados fundamentais acerca das relações conjugais entre negros (as) e brancos (as). A autora constatou que, em relação à união²²⁶, as mulheres brancas são aquelas que mais casam se comparada com as mulheres negras (pretas e pardas). Em contraponto, estas últimas são as que menos contraem uma

²²⁵ Berquó, Elza. Nupcialidade da população negra no Brasil, *Núcleo de Estudos de População (NEPO)*, UNICAMP, texto nº 11, S.Paulo, agosto de 1987.

²²⁶ A autora refere-se às uniões legais, consensuais e religiosas.

união estável em relação às brancas. Por outro lado, as negras perfazem maioria (+ de 50%) entre as mulheres solteiras, viúvas e separadas.

Outro aspecto importante encontrado na pesquisa citada, revelou que as mulheres negras são as que casam (uniões consensuais) mais tardiamente e com menor intensidade se comparada às mulheres brancas, aos homens brancos e negros. O que confirma, segundo a autora, um alto índice de celibato entre as pretas e pardas.

Tomando como parâmetro a razão entre os sexos (nº de homens e mulheres disponíveis), Berquó observa que mesmo havendo um excesso de homens no grupo racial negro, as pretas são as que têm menores chances de casamento. A autora atribui este fator ao excesso de mulheres no grupo racial branco, mas tal argumento torna-se insuficiente para se entender as preferências afetivas. Em relação aos relacionamentos inter-raciais, verificou-se, também, a predominância de um modelo em que o marido é mais escuro do que a esposa, confirmando, mais uma vez, as pesquisas de Azevedo que demonstravam que a miscigenação tem sido mais realizada por parte dos homens negros com parceiras brancas ou com mulheres de pele clara do que ao contrário, ou seja, as negras quando casam, casam-se dentro do seu próprio grupo racial.

Silva²²⁷, ao analisar os dados do Censo de 1980 acerca da seleção matrimonial dos grupos raciais entre os sexos, constata que o casamento exogâmico (fora do grupo) é maior entre brancos e pretos, menor entre pardos, sendo mais freqüentes os casamentos entre mulheres brancas e homens negros do que o inverso²²⁸.

A predominância deste tipo de relação já havia sido constatada por Azevedo²²⁹ na Bahia. Silva, referindo-se a outras pesquisas realizadas no Brasil, no período de 1948 a 1957, acentua que foi identificado um mesmo modelo de casamentos exogâmicos em que a mulher é mais clara do que o marido. Entretanto, essas pesquisas verificaram que há um tratamento diferenciado por razão do sexo nas escolhas matrimoniais, isto é, se homens negros preferem mulheres brancas para se casarem, o contrário não é verdadeiro, já que entre as mulheres negras não se observa a mesma recorrência, pelo menos em termos proporcionais. Como explicar tal fenômeno?

²²⁷ Silva, Nelson do Valle. Distância social casamento inter-racial no Brasil, *Estudos Afro-Asiáticos*, 14 (1987), pp.54-83.

²²⁸ Id.,ib.p. 21.

²²⁹ Ver Azevedo (1996, p.73).

Para Silva²³⁰, uma das hipóteses possíveis seria devido ao desequilíbrio populacional entre os sexos, excesso de mulheres ou de homens nos grupos raciais. No entanto, isto não explicaria a preferência conjugal dos homens negros por mulheres de outros grupos raciais. Então, o que orientaria a preferência afetiva/matrimonial dos homens negros em relação às mulheres não-negras? O que orientaria tais escolhas?

Outro elemento importante encontrado na pesquisa de Azevedo e ressaltado por Silva²³¹ é de que as escolhas matrimoniais entre os grupos raciais diferenciados, dar-se-iam conforme o *status* social²³². Azevedo constatou que homens negros têm preferência em casar com mulheres brancas cujo *status* social é inferior ao seu, ou seja, homens negros que adquiriram algum tipo de prestígio social, econômico ou educacional casavam-se com mulheres brancas pobres, com baixo grau de instrução. Em contrapartida, as mulheres negras e mestiças não conseguiam ter as mesmas chances de casamento inter-racial, não gozavam de prestígio social, portanto, restava-lhe o concubinato ou o celibato.

Embora Silva admita que os homens negros tenham preferência afetiva por mulheres não-negras como um meio de ascensão social, acentua que a diferença de *status* (educacional) nas relações inter-raciais não é um dado facilmente perceptível na análise estatística entre esses grupos, porque nem sempre este tipo de situação é recorrente. Pode-se encontrar, em um ou em outro caso, mulheres brancas ou negras com homens brancos ou negros cujo *status* educacional seja equivalente.

É necessário destacar que outros fatores foram analisados pelos autores citados acima, como idade, região, taxa de endogamia como elementos que interferem nos padrões de casamento dos grupos raciais por tempo e região. Silva já chama atenção com relação a estes aspectos nas suas pesquisas atuais. Para ele, o grau da endogamia/exogamia dos grupos raciais varia de acordo com os estoques populacionais de cada grupo, a região (mais desenvolvida, menos desenvolvida) e a distância sócio-espacial.

Apesar da grande contribuição que os estudos demográficos vêm dando a esta problemática acerca das relações matrimonial-afetivas dos grupos raciais, há de se considerar que

²³⁰ Silva (1987).

²³¹ Silva, Nelson do Valle. Estabilidade temporal e diferenças regionais no casamento inter-racial, *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, (21), 1991, pp.49-60.

²³² Id., ib.p. 31.

um estudo desta natureza focaliza muito mais os fatores de ordem populacional em detrimento dos fatores sócio-culturais, embora estes últimos não sejam desprezados da análise demográfica.

Diferentemente dessa abordagem, mas reconhecendo a sua importância, este estudo pretende focalizar a dinâmica dos aspectos sociais e simbólicos das escolhas afetivas das mulheres negras (e de seus pares) no contexto cultural específico, tomando como recorte empírico mulheres negras em situação de não-união, sem parceiros fixos. Nos dois capítulos seguintes, tratarei de analisar tais relações através das trajetórias sociais e afetivas das ativistas negras e das mulheres negras não-ativistas.

CAPÍTULO-3: AS TRAJETÓRIAS SOCIAL-AFETIVAS DAS MULHERES NEGRAS ATIVISTAS

Nesse capítulo, procuro analisar as trajetórias sociais e afetivas de cinco mulheres negras ativistas políticas da cidade de Salvador. São lideranças do movimento negro, do movimento de mulheres negras e de outros movimentos. Foi selecionada: uma trabalhadora doméstica, uma educadora, uma intelectual e duas secretárias administrativas.

Clementina: “a voz da liberdade”

Realizei a entrevista no dia 30 de agosto de 2003, no Sindicato dos Trabalhadores Domésticos do Estado da Bahia, popularmente conhecido pelos trabalhadores como SINDOMÉSTICO. A sede do sindicato fica num bairro comercial e distante do centro da cidade. É um prédio simples, ou melhor, é uma casa simples, tamanho médio, tem quatro cômodos, uma sala ampla, banheiro e uma cozinha.

A realização da entrevista no sindicato se deu em função da disponibilidade de tempo da informante. O cargo de dirigente sindical a obriga, na maioria das vezes, a ficar boa parte na sede do sindicato. Segundo as informações da direção, o sindicato é composto de sete membros na direção (sete mulheres), tem 1 assessor, 2 funcionários, 1 advogado. Há uma circulação grande de pessoas, sobretudo, trabalhadores domésticos/as, sindicalizados ou não, alguns patrões/ as e até pesquisadores. Quando confirmei o dia da entrevista a ser realizada com a presidente do sindicato, mudei a data em função de outra pesquisadora que me antecederia. Estou registrando este fato, para chamar atenção da dificuldade que tive em entrevistar algumas lideranças políticas devido às várias atividades que exercem no seu cotidiano, relacionadas, na maioria das vezes, com a militância política e, em alguns momentos, com especialistas da comunidade científica. Não é à toa que a informante referiu-se a mim, dizendo: “vem muita pesquisadora aqui”.

Além desse registro, outro merece atenção. Conheci a informante no movimento negro. Este fato me favoreceu no acesso a algumas informações. Segundo a entrevistada, “nem todas as pesquisadoras eu conto tudo que acontece”. Percebi que a minha situação de uma antropóloga negra e ativista política (ou em outra ordem) ao invés de causar-me estranhamento nesta etapa da pesquisa, favoreceu-me. Sabe-se através de outras experiências de campo que isso nem sempre é possível²³³.

Profissão: trabalhadora doméstica, quem escolheu?

O filme “Domésticas”²³⁴ retrata o cotidiano de cinco mulheres trabalhadoras domésticas. Em uma das cenas uma trabalhadora diz: “eu nunca ouvi alguém dizer: eu quero ser trabalhadora doméstica”. A trajetória de Clementina revela que o trabalho doméstico não foi uma escolha.

Clementina tem 36 anos de idade, autotransclassifica-se como “negra”. É solteira, não tem filhos, nunca casou. Nasceu e viveu boa parte de sua adolescência numa cidade do interior da Bahia, é originária do meio rural. Seus pais trabalhavam na lavoura. Clementina tem três irmãs, ao todo eram nove; cinco morreram quando eram crianças devido a problemas de infecção nos partos realizados por parteiras.

Gordillo & Bonals²³⁵ assinalam que esta prática cultural é recorrente em comunidades tradicionais em que há uma escassez de serviços públicos, embora as autoras estivessem falando de uma comunidade indígena mexicana, tal situação pode ser constatada, nesse caso específico, na região da Bahia. Isso se confirma, também, na trajetória de Clementina e de outras trabalhadoras domésticas analisadas. A maioria delas proveio do meio rural, tem uma origem familiar extremamente pobre e desenvolve atividades domésticas, desde cedo, no âmbito familiar, além das atividades agrícolas como os seus pais; suas mães, além de trabalharem nas lavouras

²³³ Ver Landes, Ruth. *A Cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967 [1947]; Almeida, Heloisa Buarque de. Mulher em campo: reflexões sobre a experiência etnográfica in: Almeida et alii (orgs.) *Gênero em Matizes*, Bragança Paulista: EDUSF, 2002, pp.49-80.

²³⁴ “Domésticas”- o filme. Dirigido por Fernando Meirelles e Nando Olival, baseado na peça “Domésticas”, de Renato Melo, São Paulo: 2001.

²³⁵ Gordillo, Bárbara Cadenas e Bonals, Leticia Pons. O Trabalho de parteiras em comunidades indígenas mexicanas In: Costa & Amado (orgs). *Alternativas escassas: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina*: São Paulo: editora 34, 1994, p.109-142.

ocupam-se com as tarefas domésticas e administração da casa; e quando migram para as grandes cidades em busca de emprego, o serviço doméstico remunerado é uma das poucas alternativas que lhe resta.

Percebe-se nas trajetórias dessa categoria profissional relações marcadas por gênero e raça. São mulheres e não homens, em sua maioria mulheres negras, que procuram o serviço doméstico. Os homens (pais, irmãos) trabalham na lavoura, ou então, desempenham outras funções classificadas de masculinas, e, também, de baixa remuneração como a construção civil. No caso de Clementina, duas de suas três irmãs são trabalhadoras domésticas e a outra é atualmente vendedora ambulante (trabalhadora informal). É importante assinalar que tais fatores revelam as condições sociais em que Clementina e seus familiares experimentaram no meio rural. A ausência ou a debilidade dos sistemas básicos de saúde e educação, associados com a carência de emprego foram elementos condicionadores de sua saída do campo para a capital.

O trabalho doméstico

Clementina chegou a Salvador quando tinha dezoito anos de idade. Ela e uma de suas irmãs saíram em busca de trabalho. Segundo o seu depoimento:

Eu vim do interior analfabeta e cheguei aqui na cidade grande com minha irmã. A minha outra irmã, a mais velha [que é empregada doméstica] já morava aqui e ela arrumou um emprego para mim como trabalhadora doméstica.

Segundo Clementina, o trabalho doméstico foi a sua única alternativa de emprego, pois como citou no relato, era analfabeta, não dispunha de nenhum tipo de capital educacional: “Eu não sabia ler nem escrever, eu não sabia nem pegar um ônibus por causa dessa dificuldade que eu tinha”.

Sua renda individual mensal, desde quando começou a trabalhar como empregada doméstica, nunca ultrapassou um salário mínimo. Em algumas casas, muitas vezes, chegou a ganhar bem menos do que tinha direito por lei. Além da baixa remuneração, as condições de trabalho nem sempre eram adequadas já que lhe faltavam: conforto, como quarto ventilado; proteção a acidentes no trabalho; excesso de funções, dentre outras situações de desigualdades sociais.

Quanto à sua trajetória ocupacional, contou-me que, logo quando chegou a Salvador, foi trabalhar numa “casa de família”. Sentiu-se estranha ao lidar com novos valores sociais e *habitus* diferentes dos seus; entrou em “choque” com a cultura da cidade, bem como com a “sua” nova casa e com as relações familiares dos “patrões”. Em relação aos seus afazeres domésticos, dizia-se insegura e sem conhecimento de sua função. Alegava não ter tido nenhum tipo de ensinamento para exercer as suas atividades corretamente e que teve uma vida muito difícil, não só em relação ao trabalho doméstico, mas, também, quanto à convivência com outras pessoas no ambiente de trabalho: “da primeira casa até a última que passei o tratamento deles foi igual: frio, cheio de preconceitos, separações, inferioridade”.

Durante o seu relato, relembra-se de algumas situações que experimentara no ambiente de trabalho. Certa vez, quando tinha 21 anos foi trabalhar em outra “casa” num bairro popular. Recebia na época cem cruzeiros para realizar todas as tarefas domésticas. Disse-me que se sentiu ofendida e *marcada* pela decepção. A mãe de sua “patroa” que, segundo ela, era uma mestiça, achava que lhe pagava muito caro pelo seu trabalho e despediu-a. Fala deste episódio com tristeza e relembra outro episódio vivenciado por ela nesse mesmo período:

Nesta mesma casa, uma vez teve um aniversário e aí ela [a mãe de sua patroa] falou assim para os visitantes: - “ela é assim, mas é boazinha” – Aí eu entendi que era da minha aparência que ela estava falando, do meu cabelo, então estas coisas marcam.

Além da exploração do trabalho (classe) e do preconceito racial (aparência, cabelo), Clementina sofreu violência física em outra casa que trabalhara. Certo dia a sua patroa agrediu-a fisicamente: “ela estava nervosa, reclamou de uma roupa, me deu uma tapa nas costas, eu não revidei, simplesmente peguei as minhas coisas e fui embora”.

Nesse fragmento de texto é possível perceber como o trabalho doméstico tornou-se um espaço²³⁶ onde várias configurações sociais são construídas dinamicamente. Segundo

²³⁶ A noção de espaço aqui é compreendida como um espaço social, construído por várias redes de relações sociais em que os agentes encontram-se posicionados e dão sentido às suas ações no interior desse mesmo campo. Essa dimensão impede que se perceba o espaço como um lugar fixo, uma “esfera” substancial, opondo-se privado e público, masculino e feminino (ver Bourdieu, 1989 e Kofes, 1994). Kofes (s.d, p.93) ainda chama atenção para se tomar “o doméstico” como uma categoria social [...] el campo semántico de esta categoria incluye pensamientos sobre la domesticidad, actividad, posiciones, relaciones, espacio, pero no se confunde con sus referentes como unidad doméstica [...] aunque los contenga. Em esta forma lo doméstico se comprende como sentido y no como esfera”.

Castro²³⁷, essas categorias sociais não se somam, mas se dinamizam mutuamente em contextos concretos. A exploração de classe se articula com a posição de gênero na construção de um trabalho “dito feminino”, mas que abriga divisões [nós x elas] sociais-raciais entre mulher negra e não negra, entre patroa e empregada, expressando-se na violência física e simbólica exercida por mulheres contra mulheres, condensando-se em várias categorias expressas em significados da distância social e racial.

Durante o seu relato, Clementina disse-me que muitas trabalhadoras domésticas jovens vão ao sindicato denunciar casos de assédio sexual praticado pelo patrão ou pelos seus filhos. Perguntei-lhe se passara por alguma situação parecida nas casas que trabalhara? Respondeu-me que, certa vez, quando tinha vinte e dois anos, o irmão de sua patroa tentou assediá-la quando se encontrava sozinha na casa que trabalhara. Relata que, nesse momento, estava no banheiro despida quando viu que o irmão de sua patroa a espionava. Correu e trancou a porta. Ele batera várias vezes na porta do banheiro. Sentiu-se nervosa e irritada, gritou várias vezes para que ele fosse embora. Depois de permanecer por muito tempo presa no banheiro, finalmente conseguiu sair após ter ouvido as vozes de seus patrões, quando relatou o fato ocorrido. A patroa e sua mãe ficaram indignadas com a atitude do irmão/filho, e questionou-lhe o porquê de Clementina não ter gritado para chamar atenção dos vizinhos. Segundo o relato de, a mãe de sua patroa retrucou: “ela fez certo de não gritar, pois ´roupa suja se lava em casa´”.

Achei emblemática essa passagem do discurso de Clementina porque possibilita observar como vários marcadores sociais se intercambiam em sua trajetória. Poder-se-ia perguntar por que a patroa e sua mãe se posicionaram contrárias ao acontecimento descrito? E por que o patrão silenciou sobre o caso? Nesse momento, o gênero foi acionado na relação da patroa/mãe da patroa e empregada contra o assédio sexual praticado pelo irmão/filho/homem. Estabelecendo-se, nesse contexto, o par: mulher (es) x homem. O assédio é uma prática cultural questionada pelo marcador de gênero, pois são mais trabalhadoras domésticas e não trabalhadores/homens que sofrem dessa violência. De outro lado, o patrão/ homem silenciou sobre o assunto. Teria ele uma cumplicidade de gênero com o irmão /filho de sua esposa/sogra na prática do assédio?

²³⁷ Castro, Mary Garcia. *Alquimia de categorias sociais na produção de sujeitos políticos* (Gênero, raça e geração entre líderes do sindicato de trabalhadores domésticos em Salvador), XV Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu: 1991.

Na última fala de Clementina o gênero aparece relacionado com a categoria mulheres. A metáfora “roupa suja se lava em casa” tem uma significação marcada pelo gênero feminino: “roupa suja” revela-se como metáforas que se associam, também, à idéia de empregada doméstica. Aqui a “raça” e a “classe” não foram acionadas nas metáforas, mas se encontram embutidas nas relações.

Poder-se-ia, nesse diagrama, explorar várias combinações de gênero e suas relações, mas o episódio só serviu para ilustrar a possibilidade de tais relações serem dinamizadas e vivenciadas em contextos históricos específicos. Todavia, a experiência de Clementina pode ser recontada e comparada por meio de outros relatos (ficcionais). Clementina comparou a sua história de assédio com a estória de personagens da telenovela da Rede Globo “Mulheres Apaixonadas”.

Na novela, havia várias personagens femininas, negras e mestiças que desempenhavam o papel de empregada doméstica. Entre estas, Clementina cita Zilda, uma trabalhadora doméstica negra, jovem, que estava sendo assediada sexualmente pelo personagem Carlinhos, adolescente, branco, de classe média, filho dos “patrões”. Clementina criticou veementemente a novela por mostrar cenas de assédio na televisão, de forma naturalizada. Em sua narrativa, tal prática acontece, recorrentemente, com as trabalhadoras negras e jovens no ambiente de trabalho doméstico; por isso o sindicato recebe muitas denúncias de assédio.. Em seu argumento o “horário nobre” da novela não questiona tal prática, mas incentiva adolescentes brancos a assediar as trabalhadoras.

Perguntada sobre as outras personagens da novela, relatou-me que não acredita em algumas representações sociais mostradas. Refere-se à imagem construída das trabalhadoras domésticas como “boazinhas”, “amiga da patroa que é espancada”, “se metendo em conversa de patrão”. Segundo seu depoimento:

Na verdade não é isso que acontece, porque eles [os patrões] têm a vida deles separada, geralmente eles estão na sala conversando e a trabalhadora não fica por perto porque eles não querem. Isso tudo que acontece na novela são coisas do imaginário deles [dos autores da novela]. Então... não existe o caso da empregada, no caso de Shirley [personagem] que é amiguíssima da patroa e falava sobre o namorado dela para a patroa, assim: -“ Shirley me conta como é o seu namorado, o que é que ele faz?”, isso é coisa de novela. A novela quer mostrar e passar que a empregada doméstica tem que ser assim boazinha e se preocupar com o emocional da patroa, isso não existe..

Segundo Tereza de Lauretis²³⁸, o gênero pode ser também representado por “aparatos tecnológico-discursivos” como na mídia, por exemplo. Essas imagens (da empregada boazinha, ou da empregada amiga da patroa) embora sejam negadas por Clementina, aparecem como constituídas de realidade. Em outros relatos identifiquei casos em que a empregada foi solidária com sua patroa, protegendo-a contra violências físicas praticadas pelo marido (“patrão”). Isso não significa que sempre foi assim, mas naquele momento (contexto) a identificação de “gênero” foi maior do que a hierarquia de classe e de raça que as separava. Afinal, a violência contra as mulheres tem sido cada vez mais publicizada na mídia como resultante das lutas feministas, como uma prática condenatória. Além disso, como mostra Lauretis, o gênero é *gendrado*, modificado, reapropriado pelos indivíduos que compartilham de uma mesma cultura. Essa noção de engendramento pode ser, também, utilizada para se entender como tais práticas, não apenas aquelas marcadas por gênero, podem ser reorganizadas e ressignificadas pelos sujeitos que a vivenciam. De que forma Clementina ressignificou tais práticas? Como sua trajetória social e afetiva foi modificada? Como a política interferiu em suas escolhas afetivas?

A política: “o chamado de um rádio”

Quando Clementina começou a narrar a sua trajetória política, percebi que seus gestos estavam exaltados e, ao mesmo, misturavam-se a um tom emocionado, expressos em lágrimas que rolaram no seu rosto. Daí, percebi que a sua inserção no movimento sindical significou uma ruptura, um deslocamento, algo importante em sua vida. Tal fato foi, também, observado por mim nos relatos de outras informantes negras ativistas²³⁹. A política parece ser um grande divisor de águas: o antes e o depois. Outro fato interessante quando se trata das trabalhadoras domésticas analisadas é que a sua entrada no movimento social se deu a partir de um programa de rádio.

O rádio é um objeto significativo nos relatos dessas trabalhadoras, ele é um “objeto-tudo”: companheiro, informativo e divertido, por meio dele, estas quebram o seu isolamento

²³⁸ Lauretis, Teresa de. A tecnologia do gênero. In: Buarque de Hollanda, H. (org.). *Tendências e impasses*. O feminismo como crítica da cultura, Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

²³⁹ Ver o meu artigo, Pacheco, Ana Cláudia Lemos. Raça, gênero e política na trajetória de uma mulher negra chamada Zeferina In: Almeida, Heloisa Buarque de et al (orgs). *Gênero em matizes*, EDUSF: Bragança Paulista, 2002., pp.263-284.

espacial e afetivo na casa, restritas quase sempre à cozinha ou ao “quartinho de empregada” e se comunicam com o mundo. Foi por um chamado do rádio que Clementina teve conhecimento da existência do sindicato: “Eu lembro que foi através do programa de rádio que eu conheci o sindicato, aí eu tive a curiosidade de vir até aqui [no sindicato] e saber como é que funcionava”.

Em 1993, Clementina inicia-se no movimento sindical dos trabalhadores domésticos. Segundo seu depoimento, um dos motivos que a levou a ingressar no movimento social foi à falta de sociabilidade. Contou-me que aos domingos (dia da folga das trabalhadoras domésticas) ficava em “casa”, sozinha (casa dos patrões) ou, então, para preencher a solidão, fazia as tarefas da escola, pois sua rede de relações de amizade era estreita. Em função disso, passava um grande período de sua vida no trabalho e na escola.

Na escola, tinha dificuldades em se aproximar dos colegas devido à sua timidez e às péssimas condições de ensino das escolas públicas nas quais estudara. A não permanência em uma mesma escola (passou por várias, vide trajetória educacional) poderia ser um dos fatores que a impediu de construir redes de sociabilidade nesses espaços.

Além desse fato, Clementina, como a maioria das trabalhadoras domésticas que entrevistei, não possuía uma casa “própria” para morar. Revelou-me que sempre residiu nos “trabalhos”, nas casas que trabalhara. Depois de muito tempo, só recentemente (há seis meses atrás, contando com o dia desta entrevista) ela e sua irmã mais velha conseguiram juntar umas economias e alugar uma casa. A sua casa fica num bairro periférico e, segundo sua descrição, bastante violento, onde ocorre tráfico de drogas e “batidas” policiais constantes à casa dos moradores. Isso, também, a impediu de constituir redes de amizade naquele local. Suas poucas amizades foram constituídas fora dali. Sendo assim, os espaços sociais que transitara antes de sua inserção no sindicato, não lhe permitiu estabelecer relações sociais mais amplas, restringindo-se às relações sociais no ambiente de trabalho.

A timidez de Clementina poderia ser entendida como um comportamento exclusivamente psicológico, mas continuando com o seu relato, observei que esse tipo de comportamento estava inter-relacionado a outros dispositivos sócio-culturais. Isto se explicitou em seu relato:

Eu tinha vergonha de ir à praia por causa do meu corpo, eu não tinha muitas amizades, também as poucas que eu tinha [amigas], tinham namorados, e

geralmente tinha os amigos dos namorados que também saltavam piadinhas; aquelas piadinhas de gordo, porque eu não era o padrão que eles [os homens] queriam, então eu não tinha opção de lazer, eu ficava estudando nas folgas.

No relato de Clementina a noção de corpo emerge como uma categoria importante. É como se o corpo materializasse vários *dispositivos* que operam como distintivos sociais, criando fronteiras espaciais e simbólicas. Essas fronteiras representadas e vivenciadas ditariam formas de relacionamento sociais materializados nos percursos sociais de Clementina: reclusão, timidez, preconceitos, rejeição, exploração do trabalho no ambiente doméstico, dificuldade de criar redes de relações na escola. Poderiam ser tais elementos estruturadores e estruturantes de suas escolhas afetivas? Como a sua militância política contribuiu para uma ressignificação destas práticas culturais?

Quando Clementina se refere ao momento em que ingressou no Sindicato dos Trabalhadores Domésticos, elabora várias categorias de diferenciação entre a sua vida antes e depois de sua inserção no movimento social. Semelhantes às outras lideranças entrevistadas, a militância política possibilitou-lhe mudanças significativas em sua trajetória de vida. Um dos aspectos importantes observados, trata-se das redes de sociabilidade que construíra nesse espaço social.

No seu relato, isso se explicita quando a informante faz menção ao lazer. Segundo ela, “antes do sindicato” não gozava de companhias para sair, conversar e se divertir. Durante as suas folgas (aos domingos) ficava ociosa e solitária. Após a descoberta do sindicato, seu leque de relações pessoais se ampliou, passando a se ocupar não só com as atividades, mas, também, com as festivas. Dessa forma, Clementina quebra o seu isolamento social.

Durante o processo da entrevista, observei que Clementina sorria muito quando falava das atividades festivas em que participara no sindicato. Falou-me que este foi, inicialmente, um “refúgio” da solidão. *A posteriori*, o sindicato teria se transformado no espaço, político. Passou a ter conhecimento de muitas “coisas” como à descoberta da política, a [re] construção de sua percepção sobre o corpo, a estética, e a se inserir em outros mundos sociais. Segundo seu depoimento:

[...] Aí eu vi o meio [o sindicato] de estar conhecendo também vários lugares e várias pessoas, e estava conhecendo coisas que eu não conhecia, tipo o movimento negro que falava de negro, falava de cabelo que eu espichava [alongava], o cabelo de ferro, e depois dava alisante. Eu achava que tinha que dá

ferro [alisar o cabelo com chapinha] de qualquer jeito, porque achava que pra ser bonita, o cabelo tinha que ser liso e então eu comecei a ver as coisas e falava de cabelo, falava de raça e aí eu fui me envolvendo e foi uma época que teve uma campanha e foi a primeira vez que eu me envolvi na campanha [eleitoral] que foi em 94.

Clementina passou a participar de várias atividades sociais e políticas, como num “passe de mágica” (a forma como relata); sua vida havia se transformado. A auto-percepção dessa mudança é acionada cada vez que relembra episódios que marcaram a ruptura. Lugares, pessoas, metáforas vão desenhando acontecimentos sociais em seus percursos.

Relatou-me que, certo dia, o movimento negro organizou uma atividade no grande hotel da cidade. O hotel, classificado como 4 estrelas, inclusive pelo capital simbólico da tradição assegurado no nome “Hotel da Bahia”, em outra ocasião, já foi considerado um dos mais caros e famosos de Salvador. Afirma que outras trabalhadoras domésticas do sindicato, admiravam “de longe” a beleza arquitetônica do hotel e pensavam: “aquele lugar não era para a gente”.

A atividade política do movimento negro tornou-se importante para ela e para as suas colegas do sindicato, porque a partir daquele momento conseguiram quebrar, simbolicamente, uma barreira social. A distância física que, na verdade, é uma distância social, na qual os limites territoriais se transformam em constrangimentos sociais (no hotel, as trabalhadoras domésticas só conseguiam entrar ou sair pelos elevadores de serviço), significaram de uma certa forma, uma entrada permitida (pela entrada principal) no mundo diferente do seu²⁴⁰. Relatou-me que entrara no hotel de “cabeça erguida”.

Essas fronteiras físico-sociais, mais uma vez, fizeram-se presentes no discurso de Clementina. A referência ao corpo emerge como uma categoria que define uma distinção temporal/espacial. Diferentemente do primeiro relato, quando dizia que não ia à praia devido ao seu corpo gordo, acentua que, após a sua inserção no movimento social, passou a perceber o corpo de uma outra maneira. Refere-se ao seu corpo como um “lugar” impregnado de ressignificações: “agora eu vou à praia, não tenho mais vergonha, coloco um maiô...[risos]”. As categorias, “antes”, “depois”, “sindicato”, “corpo” e “lugar” entrelaçam-se como importantes mudanças de percepções, práticas e valores sociais de si e do outro em vários contextos específicos. A referência ao corpo remete, imediatamente, a outras mudanças de comportamento:

²⁴⁰ Ver por exemplo a relação entre espaço físico e espaço social em Bourdieu, Pierre. Efeitos de lugar in: Bourdieu (org.). *A miséria do mundo*, Petrópolis Rio de Janeiro: Vozes, 1997, pp.159-175.

“eu, antes, não ficava sozinha sentada em uma mesa de bar porque eu tinha vergonha de fazer isso”

Vê-se que a política tornou-se um marcador importante na vida de Clementina, reordenou seu modo de vida, de se relacionar com as pessoas, consigo próprio e com o mundo. O resultado dessa conquista expressa-se, também, na forma como conduziu e construiu o seu capital político:

[...] houve a eleição do sindicato, e eu fui convidada para fazer parte, aí o pessoal já queria que eu fosse a presidente, eu percebi que não bastava apenas participar do sindicato, mas de ter responsabilidades.

À primeira vista, parecer ao leitor que tais categorias são apenas fragmentos de um relato, desconectadas de um universo mais amplo. Mas quando analiso os relatos de Clementina em outros espaços sociais, a impressão que tenho é que há uma “teia”, “redes” ou “estruturas” que interligam suas ações a cada acontecimento do passado e do presente. É como costurar uma “colcha de retalhos” e decifrar um leque de possibilidades destas ações e situações²⁴¹. Para decifrar o enigma é necessário percorrer vários caminhos e vielas. Cada percurso está estruturado por situações, conjunturas, eventos em que as ações se interpelam. Na narrativa de Clementina, isso fica cada vez mais interessante. Como as “rupturas”, os deslocamentos em suas trajetórias influenciaram em seus relacionamentos afetivos? Como explicar a sua situação de solidão? Como a política estrutura as suas experiências afetivas e outras experiências sociais? Vamos saber um pouco mais sobre a sua trajetória.

A afetividade: os relacionamentos afetivo-sexuais

Clementina e seus familiares são provenientes da área rural. O seu pai morreu quando ela tinha apenas sete anos de idade e sua mãe ficou desequilibrada mentalmente após a morte de seu marido. Clementina conta que sua mãe se sentia incapaz de educar suas filhas, sozinha, sem a presença do seu parceiro. Dizia-se perturbada e desorientada para administrar os negócios financeiros da família. Em outra trajetória analisada (a seguir) identifiquei um caso semelhante

²⁴¹ Geertz, Clifford. *A Interpretação das Culturas*, LTC: Rio de Janeiro, 1989.

em que a mãe de uma entrevistada teria ficando, também, desequilibrada mentalmente devido ao afastamento de seu companheiro da família.

Esses dois fatos, em épocas diferentes, necessitariam de um aprofundamento maior em torno de trajetórias familiares, o que não é o caso deste estudo. Porém, sugiro que a solidão afetiva destas mulheres mentalmente perturbadas, associadas a outros fatores teria provocado tais desequilíbrios em suas vidas. Sabe-se através de obras de ficção literária (que não é tão ficção assim) que várias mulheres enlouqueceram e até morreram devido a decepções amorosas ou abandonos de seus parceiros²⁴². Algumas pesquisas, também, têm demonstrado que fatores de ordem afetiva provocam distúrbios psico-sociais em mulheres, como: isolamento, depressão e tristeza.²⁴³

Após o pai de Clementina ter morrido e de sua mãe ter ficado, um tempo, psicologicamente abalada, ela passou a morar com os seus tios, pois estes não tinham filhos (não sabe dizer por que). Eles a educaram de forma severa, tratando-a como se fosse adulta antes de sê-la, estabelecendo regras rígidas de comportamentos sociais marcados por elaborações de gênero: “minha tia dizia que menina tinha que ter outro tipo de comportamento, tinha que sentar diferente [dos meninos?]”.

Alega que, em função da educação que tivera, sentia-se “reprimida”. Em sua concepção, isso seria um dos motivos que dificultava o seu namoro com os rapazes na adolescência. Aliada a essa questão, o fato de ter trabalhado com os seus tios na lavoura, assumindo muito cedo responsabilidades, teria lhe transformado em uma pessoa adulta, impedindo-a de “curtir a infância e a adolescência” como as outras crianças e os outros jovens de sua idade.

Relembra que durante a adolescência, entre 13 para 14 anos de idade, apaixonou-se por um rapaz “branco” que possuía um carro! (ênfase do entrevistado) e, residia na mesma localidade que a sua. Porém, a paixão não foi correspondida: “foi aquela coisa de achar bonito os rapazes brancos”; disse-me com tom de arrependimento e de reprovação. Logo depois, imediatamente, falou-me que tinha se apaixonado por um primo muito bonito “ele era um negro

²⁴² Ver, por exemplo, a personagem feminina Luiza da obra de Eça de Queirós. *O Primo Basílio*, publicada em 1878.

²⁴³ Na Bahia, ver a dissertação de Mestrado de Costa, Livia Alessandra Fialho da. *A construção sócio-cultural das emoções: a experiência da tristeza entre mulheres de camada popular urbana* (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1996).

cabo verde”. Perguntei-lhe o que significava ser um negro cabo verde? “lá (refrindo-se a sua cidade) chama de cabo verde porque minha tia (prima de minha mãe) é negra, negona e casou com o cara branco de olhos azuis e, aí, os filhos dela são todos chamados de cabo verde porque eles são negros de cabelos lisos”.

Contrariando um modelo hegemônico²⁴⁴ de relação sexual inter-racial em que homens negros, geralmente, se casam com mulheres não-negras, a história de sua tia-prima possibilita uma “brecha” para repensar como se dá tais relações em contextos diferentes deste analisado. Até porque, rastreando um pouco das histórias familiares das trabalhadoras domésticas, há uma semelhança, com exceção desta, em que as mães, tias, avós, quando se casavam, o faziam com parceiros negros. Isto realmente é um indicador a ser explorado nas trajetórias a seguir. O que teria mudado?

Mais uma vez, a paixão de Clementina não foi correspondida, além de ter sido alertada por sua mãe que era proibido namoro com primos. Para considerar-se uma pessoa reprimida, não tinha iniciativa para lançar-se em uma conquista amorosa e realizar os seus desejos: “eu não tinha esta ousadia”. Perguntada sobre as suas outras experiências afetivas, Clementina respondeu-me que só conseguiu ter um namorado após ter chegado a Salvador, quando já tinha dezenove anos de idade.

Disse-me que seu primeiro namorado foi um homem negro, “negão alto”, operário da construção civil. Embora em outro momento da entrevista ela tivesse me afirmado que não usufruía de tempo para o lazer, ao relatar como conheceu o seu namorado fez menção a espaços festivos que freqüentara aos domingos. Nessa época, quando conheceu o seu namorado, trabalhava num bairro “chique” da cidade - refere-se ao bairro da Vitória, habitado por pessoas de classe média e rica.

No centro da cidade, próxima ao da Vitória, situa-se uma praça popularmente conhecida como Campo Grande. Boa parte dos trabalhadores domésticos, que trabalham nos bairros adjacentes, costuma freqüentá-la aos domingos (nos dias de sua folga) e feriados. É um lugar muito conhecido na cidade, é passarela do carnaval de Salvador e, também, palco de várias manifestações sociais e políticas. Ainda neste local, tem-se como referência o Teatro Castro Alves (TCA) um dos maiores teatros e mais conhecidos da cidade.

²⁴⁴ Sobre esta discussão ver o capítulo 2 desta tese.

Outros símbolos, também, fazem parte do conjunto pitoresco do Campo Grande. Há uma sorveteria famosa com o mesmo nome; Sorveteria Campo Grande, freqüentada por casais de namorados e o Hotel da Bahia ao qual já me referi. A praça é rodeada de prédios comerciais e residenciais. Há décadas atrás, havia um clube denominado Cruz Vermelha, freqüentado pela elite soteropolitana. Com o tempo, o clube foi se desvalorizando socialmente e passou a ser freqüentado por trabalhadores domésticos e pessoas de classe popular. O Cruz Vermelha foi um dos lugares mais citados nos relatos das trabalhadoras como um espaço importante de lazer. Segundo o depoimento de Clementina:

Lá tinha samba, e eu fui, fui também em poucos shows, mas teve uma época que era só pagode dia de domingo, e eu ia. A gente trabalhava no Corredor da Vitória, então a gente saía pra ficar no Campo Grande conversando eu e minhas primas que trabalhavam também ali perto, e mesmo quando a gente trabalhava em outro bairro, a gente dava uma passada no Campo Grande. Nos sábados, quando ficava cheio dentro do Cruz Vermelha, a gente ficava do lado de fora e ouvia tudo da praça do Campo Grande.

Boa parte das trabalhadoras domésticas que eu entrevistei referiu-se ao lugar como um espaço importante de lazer e de encontros amorosos. No entanto, há poucos anos atrás, o Clube foi extinto. Acredita-se que a extinção esteja relacionada com o próprio estigma social em que o lugar foi relegado devido ao perfil do público que freqüentava. Embora o clube CV não exista mais, o Campo Grande continua sendo um espaço importante aos domingos para as trabalhadoras domésticas. E não é por coincidência que Clementina, uma trabalhadora doméstica negra, conheceu seu namorado, Antônio, um pedreiro, negro, neste mesmo lugar. Como se deu a relação? Quais são os construtos de gênero presentes nas suas experiências sexuais e amorosas?

Geralmente quando se fala em sexualidade, o método biográfico tradicional tende a organizar as histórias de vida em ordem crescente, a partir da evolução biológica: da infância até a velhice, sem se dar conta que nestes trajetos, a depender das experiências dos atores sociais envolvidos eles recontam as suas histórias a partir de referenciais e contextos que lhes foram significativos. Nem sempre a ordem natural condiz com a realidade do sujeito que narra a sua experiência. No caso de Clementina, a sua primeira experiência sexual-afetiva passou a ter sentido quando conheceu o seu primeiro namorado, que não foi na infância e nem na pré-adolescência, e sim em sua vida adulta.

Falando sobre sexualidade, Clementina conta que a sua primeira relação sexual-afetiva foi com Antônio, um pedreiro. Relata que naquela época, aos 19 anos, não havia preservativo e ela não usava nenhum método anticoncepcional seguro. O método que tinha conhecimento era o coito interrompido (“ejacular fora”), mas se dizia insegura, tinha medo de engravidar. Algum tempo depois, sua prima (também trabalhadora doméstica) lhe ofereceu uma pílula anticoncepcional sem orientação médica.

Relata a sua experiência afetiva-sexual com Antônio de forma saudosa, e definiu-a como “gostosa”. Antônio levou-a para conhecer novos lugares, como cinema, praias, bares. Era bem tratada e cuidada por seu namorado. Em nenhum momento durante a entrevista, Clementina fez menção negativa à relação, ao contrário, falava da felicidade, das descobertas e do amadurecimento que adquirira após a sua iniciação sexual. Por que a relação não teria perdurado?

O namoro de Clementina durou dois anos e só foi interrompido devido a uma doença que acometera Antônio. Este fato o forçou a retornar para a sua cidade de origem, no interior da Bahia. Após alguns meses, Antônio retornou para Salvador á procura de Clementina, no entanto, neste ínterim, ela conheceu outro rapaz pelo qual se interessou. O seu novo parceiro era um rapaz do exército, chamado Marcelo, também alto e negro.

Diferentemente do primeiro relacionamento, Clementina interpreta esta sua nova relação de forma negativa. Considera esse namoro como instável, sente-se insegura e baseada em interrupções, encontros e desencontros. Relatou-me que entre esses encontros, um dia, deparou-se com Marcelo e seus filhos. Sentiu-se surpresa e decepcionada, pois não sabia que ele era pai. Entretanto, mesmo assim, ainda se encontravam esporadicamente “a gente ficou saindo um pouco e depois ele sumiu de novo e agora ele está aí querendo, mas eu não quero mais”.

Descontente com o relacionamento, Clementina resolve terminar o namoro, descreve num tom de desagrado e insatisfação: “ele era muito estranho, muito egoísta, na época que namorava comigo não tinha a sensibilidade de saber a data do meu aniversário, natal, dia dos namorados...”.

Essas datas simbólicas são muito importantes para Clementina, pois são indicadores de durabilidade e compromisso com a relação amorosa, e, também, com os familiares. Durante a entrevista sua expressão mudara quando lhe perguntei se conhecia a família de seus namorados.

Silenciou por alguns segundos e depois respondeu um pouco confusa: “eles já conheceram as minhas irmãs, eu não, eu não conheço a família deles”.

A minha pergunta não foi à toa. Achei bastante sugestiva a sua resposta, até porque, entrevistando outras trabalhadoras domésticas, percebi que boa parte delas tem receio em se relacionar afetivamente com homens que não as assumam perante os seus familiares. A alegação primeira é a de que, sendo uma trabalhadora doméstica, tornava-se alvo de muitos preconceitos, principalmente daquele imaginário social que as associa a objeto sexual, como algo descartável. A associação entre doméstica e objeto sexual é tão forte na concepção da informante que ela afirma que “muitos homens são iguais ou piores do que seus patrões”, isto é, as exploram, tanto no sentido econômico quanto no sentido sexual do termo.

Isso se verifica na continuação do seu relato. Quando fala de outros parceiros sexual-afetivos que tivera faz questão de ressaltar a necessidade de conhecê-los previamente, antes de manter relações sexuais com estes. Tal precaução não é por acaso; durante a entrevista, várias vezes, Clementina citou o preconceito: “a gente doméstica sofre de muito preconceito”. Como este influenciaria em suas escolhas afetivas?

Na concepção de Clementina, as trabalhadoras domésticas têm muita dificuldade de se relacionarem afetivamente devido à sua condição de doméstica. Esta condição, na maioria das vezes, a transformaria em objeto de exploração econômica de seus namorados e dificultaria uma relação amorosa estável: “quando acontece de uma trabalhadora doméstica ter uma casa, acontece logo dela ter um namorado e este namorado ir morar na casa dela e aí acontece toda uma dificuldade de relacionamento, o relacionamento acaba logo e até, em muitos casos, em espancamento”.

Clementina, várias vezes, referiu-se a problemas afetivos que as trabalhadoras domésticas, sobretudo, jovens teriam tido com os homens. Refere-se à gravidez precoce, problemas de violência física, casos de assédio e / ou sedução sexual praticados pelos namorados e patrões. Várias relações sociais são articuladas no discurso de Clementina, entre estas, as categorias de geração (jovens), gênero (homens e mulheres), classe (empregada e patrão), raça (patrão branco). Seriam estas as razões da instabilidade afetiva de tais trabalhadoras? Como estas articulações dificultariam ou organizariam as suas escolhas afetivas? Como Clementina as ressignifica?

Quando Clementina relata sobre as suas experiências afetivas, o seu novo olhar sobre o corpo revela novos tipos de comportamentos que, até então, ela não se sentia capaz de tê-los. Esta afirmação pode ser ilustrada quando Clementina fala sobre o conhecimento que adquirira sobre o próprio corpo e sobre os métodos anticoncepcionais:

Foi uma sorte eu não ter engravidado [antes] porque os meus parceiros não usavam camisinha, hoje eu vejo que o [método] de ejacular fora é apenas 5% de segurança. Minha prima [trabalhadora doméstica] mesmo chegou a engravidar e teve que abortar, tomou um remédio e depois ficou doente e até hoje tem seqüelas deste aborto.

A entrevistada descreve cada método anticoncepcional com segurança; disse-me que aprendeu com as palestras e os cursos de formação do sindicato. Ressalta a importância também, da escola nesse processo de aprendizagem. Segundo a sua informação, muitas trabalhadoras domésticas que procuram o sindicato, em sua maioria “meninas novas”, chegam grávidas porque não têm acesso às informações de como precaver-se na relação sexual com seus parceiros e, também, porque estes resistem em usar preservativos. E atesta: “um dos meus últimos namorados era uma dificuldade para ele usar a camisinha, mas eu insistia e ele usava”.

Clementina percebe tal atitude de forma negativa e a define como uma prática machista. De acordo com sua concepção, o não uso de preservativo pelos homens significa “uma falta de cuidado com a companheira” – [...] “quem ama, cuida”. O uso do preservativo tem, assim, um significado simbólico afetivo.

Paisini²⁴⁵, analisando a prática de prostituição entre mulheres na rua Augusta em S.Paulo, constata que o uso ou não de preservativo pelos parceiros naquele contexto tem um significado oposto deste acima descrito. Para essa autora, são as garotas de programas que definem o uso ou não de preservativo a depender do tipo de relação social que se estabelece entre elas e seus clientes e não-clientes:

[...] o argumento para essas mulheres não usarem preservativos com os relacionamentos afetivos é que a relação se constitui por sentimentos, principalmente de afeto e de fidelidade. Diante desta problemática, neste contexto específico, aponto para o fato de que o uso do preservativo não representa apenas uma forma de se proteger da contaminação de doenças [...] O

²⁴⁵ Paisini, Elisiane. Prostituição e diferenças Sociais in: Almeida, Heloisa Buarque de et alli (orgs.). *Gênero em matizes*, Bragança Paulista, EDUSF, 2002, p.97.

valor do preservativo é reforçado porque ele se constituiu como um divisor simbólico entre as diferentes relações sociais-afetivas e comerciais.

Mesmo que Paisini estivesse analisando uma outra situação social, sua análise é oportuna porque sugere que o uso de preservativo pode ser um veículo para entender de como certas representações sobre as relações sociais (pode-se dizer também sobre as relações de gênero) e afetivas podem ser identificadas e ressignificadas através do corpo.

No caso da trajetória afetiva de Clementina, o conhecimento a respeito dos métodos contraceptivos representa certo poder sobre o próprio corpo e sobre como constrói a percepção da relação afetivo-sexual que mantém com o outro, o parceiro. A “camisinha” passa a ser um elemento de regulação das relações afetivas. Com o preservativo masculino há cuidado e afeto, sem preservativo é uma relação como outra qualquer? Não é à toa que Clementina quando fala de suas experiências afetivo-sexual, refere-se sempre à segurança do ato sexual: “a relação sexual tem que ser gostosa e segura”. A forma como faz “sexo” com o seu parceiro (seguro ou não) é um indicador se a relação é séria ou não.

Clementina afirma que só admite ter relações sexuais com aquele parceiro que lhe permita compartilhar do orgasmo sexual. Relembra que seu ex-namorado, há dez anos atrás, “era egoísta”, só ele queria sentir prazer na cama”. Classifica tal atitude, hoje, como anormal e se percebe como uma pessoa “consciente” e que “não está aqui só para dar prazer para ninguém, mas também para receber”.

Refere-se ao poder de negociar o sexo, o prazer sexual; fala em “compartilhar o prazer” com o parceiro. Será que esse poder de negociar o sexo é um “dispositivo” importante nas suas escolhas afetivas? Estas novas práticas discursivas de Clementina, para utilizar uma denominação de Foucault²⁴⁶, podem ser lidas como uma revolta do corpo contra *le dispositif de sexualité* ?

Ao se referir à sexualidade moderna, Giddens²⁴⁷ concorda, em parte, com a teoria de Foucault acerca do “poder disciplinar” em relação ao controle do corpo e da sexualidade dos indivíduos, mas difere deste por entender que a sexualidade e o corpo são, também,

²⁴⁶ Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité I- la volonté de savoir*, Paris : Galimard, 1976.

²⁴⁷ Giddens (1993).

transformados de forma cotidiana através de um “eu reflexivo” que é reordenado pelos indivíduos em suas experiências, não só por meio de um “confessionário do sexo”, como sugeriu Foucault.

Para Giddens²⁴⁸, a modernidade é constituída de um aparato de informações que envolvem textos, meios de comunicação de massa, revistas etc., que possibilitam aos indivíduos o autoconhecimento sobre a sua própria sexualidade e sobre o corpo, em contextos específicos e globais. No caso do depoimento de Clementina, o autoconhecimento sobre o corpo e a sexualidade foi possível devido a sua prática política e coletiva. O estilo de vida de Clementina só foi modificado após a sua inserção no movimento social, particularmente, no sindicato. O sindicato passou a ser um espaço importante de informações e socialização e de mudanças em sua autopercepção e de sua trajetória.

Assim, a percepção e o conhecimento que Clementina adquiriu sobre o corpo e a sexualidade não estão isentos do “poder disciplinar” institucional. Isto é, como adverte Giddens, não impede que os indivíduos encontrem “brechas” para se apropriarem e reordenarem estas formas de poder na sua própria cultura, não só em relação à sexualidade e ao corpo, mas com relação a outros tipos de relações sociais. Isto também é visível no depoimento abaixo de Clementina:

Porque tem aquela coisa de só transar, transar. Para mim, não dá, agora eu estou tendo uma dificuldade de dizer para ele [para o seu ex-namorado] que tem que ser do meu jeito, que aquela coisa de “feijão com arroz” eu não estou querendo mais. Eu quero outros “sabores” [risos]... eu quero um homem que fique ao meu lado, que se preocupe comigo na hora de chegar ao orgasmo, mas também que cuide de mim, com o meu lazer, que tenha um envolvimento maior comigo.

Pode-se perceber no depoimento acima que a questão do corpo vai além das práticas sexuais. O corpo na verdade, também, expressa relações social-afetivas. É dentro dessa concepção que a afetividade torna-se um campo analítico amplo o qual abarca outras relações sociais. Ao descrever o seu relacionamento afetivo-sexual com o “outro”, Clementina evoca as razões de suas escolhas. O “cuidar” revela uma concepção/ aspiração das relações afetivas dentro do domínio do gênero. Aliada a essa questão, a noção de tempo (ficar, transar) tem uma dimensão negativa, pois o que deseja é um “envolvimento maior”, mais duradouro? Essa noção de tempo (em que nada é fixo, tudo é dinâmico como atestam os discursos pós-modernos) não está em consonância com as percepções e as práticas afetivas de Clementina.

²⁴⁸ Giddens, ib, pp.41-45.

Perguntada sobre seus relacionamentos amorosos com parceiros do movimento social, respondeu-me que no sindicato não se envolve afetivamente, porque lá há mais mulheres do que homens. No movimento negro afirma que tem dificuldades de se relacionar afetivamente com os militantes homens devido ao “machismo”. Isto a impede de se interessar por tais militantes. Relembra de fatos que tivera conhecimento à respeito de militantes do movimento negro e de partidos de esquerda, que agrediram verbalmente e fisicamente suas companheiras, negras e militantes. Além desse fato descrito, considera que os militantes negros não têm interesse de estabelecer relações afetivo-estáveis com mulheres negras, sendo a preferência afetiva destes por mulheres brancas.

É necessário destacar a recorrência desse discurso entre as ativistas analisadas. Das 12 entrevistadas, todas elas quando falam sobre relacionamentos afetivos, no interior do movimento negro, argumentam que um dos motivos principais acerca de seu isolamento afetivo está relacionado com a preferência afetiva dos homens negros por mulheres brancas e não-brancas. Aqui as categorizações de raça e gênero são diretamente evocadas.

O relato de Clementina não foge à regra. Quando fala de sua experiência afetiva com pessoas do movimento social, revela que há uma dificuldade de se relacionar com militantes negros devido a estas concepções abaixo descritas:

Eles falam da violência contra a mulher, do padrão de beleza branco, mas no fundo eles fazem a mesma coisa, vão atrás... no movimento social há homens negros que namoram com negras, mas são poucos, mas quando o assunto é casar ... porque para transar é com as mulheres negras, mas quando é pra ter um envolvimento mais sério, pra casar, pra conviver no mesmo teto é sempre com a mulher branca.

Entretanto, se retomarmos a trajetória de Clementina, veremos que suas escolhas individuais/afetivas foram estruturadas por vários marcadores sociais. Como se deu o imbricamento desses marcadores sociais: de gênero, raça, classe e outros na sua trajetória social e afetiva? Como estes interferiram em sua afetividade? Como ressignificou tais práticas?

Retomando alguns aspectos de sua trajetória, pude observar que suas escolhas afetivas foram delineadas pelos seguintes fatores:

a) Semelhante às outras trabalhadoras domésticas que entrevistei, Clementina e sua família são originárias de um meio pobre e rural. Fruto de uma educação rígida por parte de seus familiares, aprendeu a comportar-se a partir de situações marcadas por elaborações do gênero

(etiquetas, maneiras de se comportar a partir de “papéis” diferenciadores entre masculino e feminino). A forma como interiorizou essas normas de comportamento lhe influenciou na relação com o “outro”, passando a se autoperceber como uma pessoa tímida, retraída e adulta, o que dificultou seus relacionamentos afetivos com os garotos, durante sua juventude.

b) Além desse aspecto, as condições sociais precárias que Clementina e seus familiares experimentaram na área rural levaram-na a migrar do campo para a cidade em busca de uma vida melhor. Após chegar a Salvador, ela e sua irmã iniciam-se no trabalho doméstico remunerado como a única oportunidade de emprego possível para quem não detinha nenhum tipo de capital educacional. Como atestam algumas autoras, o trabalho doméstico remunerado tem sido historicamente e socialmente caracterizado como uma profissão exercida em sua maioria por mulheres (gênero) negras (raça) e pobres (classe). Não é à toa que é uma profissão desvalorizada socialmente. A trajetória de Clementina não foge à regra. Essa tripla articulação materializou-se na sua trajetória. Como trabalhadora doméstica experimentara várias formas de desigualdade: exploração do trabalho pelos patrões (as), violência física, humilhação, discriminação racial, assédio sexual. Esses marcadores sociais - gênero-classe-raça-geração – combinados, foram os elementos estruturadores de sua trajetória social e afetiva.

c) Em relação à afetividade, pode-se dizer que o intercâmbio das categorias sociais descritas acima promoveram mais afastamentos (conflitos) do que aproximações (reciprocidade) na forma como foram vivenciadas e percebidas na experiência afetiva de Clementina. Estas se expressaram por meio da noção de corpo. Insisto em dizer que o corpo emerge como um “lugar” importante onde abarca várias configurações sociais.

Quando Clementina diz que “a gente doméstica sofre muito preconceito” referia-se a articulação das dimensões acima citadas, expressando-se na dificuldade que tivera com os seus relacionamentos afetivos na juventude.: “As piadinhas de gordo” dos amigos/homens a impediu de transitar em alguns espaços sociais (a praia, por exemplo), colaborando para sua rejeição afetiva (“eles não gostam do meu padrão [de beleza]); expressando-se na sua timidez e na dificuldade que tivera em manter e ampliar redes de relações na escola: (“eu não tenho muitos amigos”); concretizando-se no seu isolamento no ambiente de trabalho, onde o corpo foi também racializado (“ela [a patroa] falou do meu cabelo”), violentado (“ela [a patroa] me deu uma tapa nas costas”) e assediado (pelo filho do patrão) .Estas categorias sociais foram sentidas e

experienciadas em diversos contextos culturais. Como tais vivências foram ressignificadas? Como foram sentidas em suas experiências afetivas?

No segundo momento, o corpo que antes era “disciplinado” e dominado, agora é ressignificado. De que forma? A política emerge como um dos principais vetores de transformação, rupturas e deslocamentos na trajetória social e afetiva de Clementina. As categorizações de gênero-raça-classe e geração transmutaram-se no campo afetivo-sentimental. A afetividade passa a ser um campo de lutas amorosas e de poder.

Após a inserção de Clementina no movimento social, sindical e do movimento negro, a sua percepção das relações sociais foi ressignificada através do corpo. Ao referir-se a descoberta do sindicato como um espaço importante de atuação política e de sociabilidade (“um refúgio da solidão”), Clementina elabora categorias de diferenciação entre sua vida “antes” e “depois” de sua inserção no movimento social. Interpreta esta mudança atribuindo sentido positivo ao corpo: “antes eu não ia à praia com vergonha, agora ponho meu maiô e vou”. Refere-se a novas atitudes de comportamento que, anteriormente, eram reguladas pelo dispositivo do gênero e por outras relações sociais, “eu antes sentia vergonha de sentar numa mesa de bar sozinha” (porque é mulher, gorda, trabalhadora doméstica, negra, solteira?)

A partir de sua prática política, Clementina reordena e ressignifica práticas de violência social e simbólica marcadas pela sua trajetória social e pelo trabalho doméstico. Sendo assim, o corpo que antes lhe imputava práticas de reclusão, timidez, proibições, após sua inserção no movimento social, passa a ser sentido e percebido como um lugar de mudanças e rupturas com o tempo passado (aceitação do corpo gordo e da beleza negra, acesso a lugares que antes não transitava). Novas redes de relações sociais são construídas, após a sua entrada no sindicato e no movimento negro. O conhecimento sobre o corpo revela-se num distintivo de poder que adquirira na arena política sobre sua sexualidade, configurando-se no controle da relação sexual com os parceiros.

Percebi que é no campo político onde as relações afetivas expressam concepções culturalmente perpetradas pelos domínios da racialização. Nesta, se perpetua um imaginário coletivo das relações exogâmicas inter-raciais entre homens e mulheres de grupos étnico-raciais distintos “eles [os militantes negros] preferem as brancas para se relacionar” expressando-se em concepções racialistas que interferem nas escolhas afetivas de Clementina. Lembremos que Clementina, em sua juventude, namorou rapazes negros e pobres. Experimentou felicidades,

tristezas e decepções, mas foi após sua militância política que passou a questionar com mais veemência os seus relacionamentos afetivos e a selecionar mais suas preferências afetivas masculinas. Daí, conclui-se que mesmo no campo político, em que as expectativas afetivas são maiores, é onde se encontra uma maior dificuldade de Clementina e das outras ativistas negras encontrarem seus pares afetivos fixos.

A afetividade, nesse caso, “não casa” com o político; daí uma das razões da instabilidade afetiva de Clementina. Assim, posso dizer que, no “jogo” dessas categorias, o gênero continua sendo um fio de tensão que desestabiliza outras categorias sociais, mas não as determina. Sendo assim, proponho que o ativismo político, marcado por noções de gênero, raça e classe, traduzido em um “ethos” político, contribui para desequilibrar as relações afetivas de Clementina. Seu último depoimento é ilustrativo disso:

[...] Casar não, aquela coisa de viver de baixo de um mesmo teto eu acho que para gente [trabalhadora doméstica] não dá. Porque se eu tivesse me envolvido com uma pessoa eu não tinha conseguido estudar e ter a visão que eu tenho hoje. Eu sempre digo: o homem para a gente é pior do que o patrão e agente não quer passar pelas mesmas coisas com um companheiro [...] então, para ter um namorado, uma relação estável vai ter que ser do jeito que eu quero, porque ter um namorado de qualquer jeito, não, eu não quero. Eu quero um namorado ou um companheiro que venha preencher alguns pré-requisitos, pelo menos os básicos, ele tem que ser atencioso, não ser egoísta.

A história de Clementina, embora seja singular, abre outros campos de possibilidades para analisar os mecanismos sociais que regulam outras trajetórias sociais e afetivas. Acredito que não há apenas diferenças entre as mulheres analisadas, mas também similaridades. Veja-se a próxima história.

Dandara: “O olho do furacão”

Esta é a história de Dandara. Dandara tem 33 anos de idade, nasceu em Salvador, é socióloga e mestrande em Ciências Sociais. Atualmente, desenvolve trabalhos educativos numa instituição que trabalha com profissionalização de jovens afro-descendentes em Salvador. Tem uma renda média de 8 salários mínimos mensais, mas não se considera uma pessoa de classe média, embora durante sua narrativa, admita que sua atual situação social mudou muito com

relação a um período atrás em que passou por muitas privações materiais. Com relação a sua situação conjugal, já contraiu uma união consensual, com coabitação, mas não tem filhos.

É liderança do movimento negro e do movimento de mulheres negras da Bahia, em função disso, quando lhe perguntei a sua cor, respondeu-me: “sou negra sem nenhum debate”. Todas as ativistas políticas entrevistadas quando lhes perguntei a cor responderam sempre da mesma forma “eu sou negra”. Embora eu tivesse observado que havia diferenças de cor (pretas e pardas) as mulheres do movimento negro se autotranscreviam como “negras”. Esse fato é revelador da forma como a “raça” é significativa em seus discursos.

Diferentemente de Clementina, observei que a indumentária de Dandara - maneira de vestir-se, de arrumar o cabelo - é semelhante á maioria das ativistas negras que entrevistei. As roupas são leves e estampadas, com forte referência a moda africana tradicional. Os cabelos geralmente são trançados, crespos (naturais), ou em estilo de *dready look* (rastafari) curtos ou longos como o de Dandara. Estas usam também símbolos da religiosidade afro-brasileira que representam o dia dos Orixás, sinalizando os orixás que regem suas “cabeças”. As doze ativistas entrevistadas, quatro declararam ser praticantes do Candomblé, sendo uma delas *Makota*²⁴⁹ de um terreiro e a outra é filha de santo. Entre as outras oito, seis não são praticantes, mas simpatizam com a religião-afro, e duas não são do Candomblé.

Esses fatos tornam-se relevantes na trajetória de Dandara e nas trajetórias das ativistas entrevistadas, pois o Candomblé tem sido um dos principais meios de construção de identidade negra dessas militantes, orientando sua relação com o mundo e com o corpo, por isso o destaque.

Dandara foi entrevistada em sua casa, foram horas de conversas. Dandara mora numa rua popular de um bairro de classe média baixa, em uma casa que divide com uma amiga do movimento negro. Seu jeito de falar revela um pouco a sua personalidade: é ativa, tem porte de rainha - por isso lhe atribuí o nome de Dandara - e uma retórica marcante em relação à “causa” do movimento negro. Eu a conheço, mais ou menos, há uns sete anos no movimento social de mulheres negras de Salvador. Esse contato favoreceu-me na etapa inicial da pesquisa. Não tive nenhum estranhamento ao entrevistá-la, ao contrário, senti que a entrevista fluiu bem melhor do

²⁴⁹ Makota, Ekedi, Ajouê ou Deré são consideradas “Mães pequenas” dentro dos terreiros de Candomblé. Sua função, segundo Siqueira (1995), é zelar pelos filhos de santo enquanto estes estão incorporados. São guardiãs dos terreiros, zeladoras das casas de Candomblé.

que eu esperava. Como descreveu a informante: “eu abri o meu coração para você”, referindo-se á sua intimidade.

Dandara é a segunda filha do primeiro casamento de seu pai com sua mãe e tem um irmão e uma irmã desta relação e outros irmãos pela filiação paterna. Falando sobre sua origem familiar, revelou-me que seu pai trabalhava na rede ferroviária na cidade do interior. Vamos saber um pouco mais sobre a sua trajetória familiar, pois ela é importante nas “escolhas” que Dandara fez em seus trajetos de vida.

A origem de tudo: as redes familiares

Dandara conta que seu pai trabalhava na rede ferroviária de Nazaré das Farinhas (cidade em que moravam) e sua mãe, no comércio. A função de seu pai era cubista, cortava madeiras para alimentar o trem em movimento. Era uma função que exigia rapidez e força para executá-la. Ele trabalhou muitos anos nesta profissão e quando ela tinha entre “dois para três anos de idade”, seu pai sofreu um acidente no trabalho e perdeu uma parte do pé. Em função do acidente, ele fora afastado do trabalho. Como não tinha uma formação educacional básica, não sabia ler corretamente, assinou documentos orientados pela empresa e perdera todos os seus direitos trabalhistas.

Dandara conta este episódio de forma indignada e eo considera significativo em sua vida e na vida de sua família, pois teria mudado o curso de suas trajetórias. Após perder todos os direitos trabalhistas, o seu pai entrara na justiça, mas sua situação era desesperadora, não possuía nenhuma fonte de renda, não sabia como sustentar sua família. Atormentado pela situação, seu pai enlouquecera, internou-se em vários hospitais psiquiátricos de Salvador. Diante da trágica situação, sua mãe sentiu-se sozinha, abandonada, não sabia lidar com a educação das duas filhas e também enlouquecera. Este fato é semelhante à história da mãe de Clementina que também ficara desequilibrada mentalmente, após a morte de seu marido.

Nesse ínterim, Dandara e sua irmã mais velha moraram com alguns amigos de seu pai e em instituições para crianças órfãs (orfanatos). Após algum tempo, sua avó paterna resolveu leva-las para Nazaré e educa-las. Segundo o depoimento de Dandara:

Depois que minha mãe ficou boa, em 1989, ela desapareceu, foi embora para S.Paulo, e a gente até hoje não tem notícia dela [...] a ausência de meu pai causou isso nela, e a minha família acabou, desagregou-se, aí minha avó veio ajudar a gente e cuidar dele.

A partir desse momento, Dandara e sua irmã mais velha foram morar com sua avó no interior. Lá, ambas vivenciaram situações de extrema pobreza. Sua avó, assim como a maioria das trajetórias familiares que analisei, era negra, pobre e chefe de família²⁵⁰. Trabalhava na roça, no plantio de mandioca, exercia a função de “arrancar”, “raspar” e “mexer” [misturar] a mandioca para fazer a farinha.

Parte da história familiar de Dandara se cruza com a história familiar de Clementina, pelo menos nesses aspectos: seus pais eram negros, pobres, analfabetos e trabalhavam na lavoura; passavam por situações de muita precariedade social; a suas mães enlouqueceram após afastamento / morte de seus companheiros da família; e viveram boa parte de sua adolescência Tanto Dandara quanto Clementina viveu boa parte de sua adolescência na cidade do interior da Bahia, no Recôncavo. Até aqui, vimos mais semelhanças do que diferenças entre elas. Mas, o que teria mudado o curso de sua trajetória em relação a de Clementina?

Dandara narra que sua avó mostrava-se muito preocupada com a sua situação escolar e de sua irmã. Após levar anos sem estudar, a sua avó percebia que elas não poderiam continuar apenas trabalhando. Sendo assim, resolve matricula-las numa escolinha no bairro onde moravam. Nesse bairro, localizado na periferia da cidade, Dandara e sua família foram muito estigmatizadas, segundo seu depoimento, porque “nós éramos muito pobres e muito pretos” (neste momento Dandara mostrou-me uma foto sua e de sua avó na casa em que moravam).

Afirma que, em função desta dupla estigmatização, ela e sua irmã sofreram muito na escola. Como mostra seu depoimento:

Eu lembro uma vez que eu estava fazendo uma prova de somar e dividir e eu não conseguia e a professora, que era filha de um vereador da cidade, ela começou a rir copiosamente na minha cara e começou a me ridicularizar com todas as alunas na sala e falou: ‘solta esta manteiga derretida’.

Após esse fato, Dandara e sua irmã mudaram de escola. Dos sete aos doze anos de idade estudara em colégios públicos no interior. A educação para a sua avó era uma meta a ser cumprida (ela mesma já idosa matriculou-se no MOBREAL – Movimento Brasileiro de

²⁵⁰ Ver Agier, M.O *sexo da pobreza*: homens, mulheres e famílias numa avenida em Salvador da Bahia, Tempo Social (Universidade São Paulo) vol.2, nº 2, 1990.

Alfabetização de Adultos). Educar suas netas a todo custo seria uma prioridade familiar. Como a educação contribuiu para o curso de sua trajetória?

A escola e o trabalho

Aos treze anos de idade, após ter terminado o ensino fundamental, Dandara vai para Salvador morar com seu pai e sua irmã. Nesse intervalo, seu pai havia retomado a sanidade mental e trabalhava como “barraqueiro”²⁵¹ nas festas populares.

Dandara e sua irmã (que chegara a Salvador antes dela) trabalhavam juntamente com o seu pai nas “barracas” das festas populares. Assinala que o trabalho que exerciam era “pesado”, carregavam caixas de cervejas na cabeça durante toda a noite. Afirma que naquele período sentia muita dificuldade em conviver na nova cidade. Relata um fato que havia marcado a sua família:

A gente veio para Salvador e foi uma coisa muito ruim pra nossa vida, tipo assim, a minha irmã foi trabalhar na casa de uma amiga de meu pai [como trabalhadora doméstica] e ela era muito nova, e um dia ela não passou a roupa direito e a mulher queimou o braço da minha irmã com o ferro quente e ela ficou revoltada com o meu pai.

Imersa no trabalho doméstico, insatisfeita com a sua condição de vida, a irmã de Dandara rompe os laços familiares, abandona a família e migra para o sudeste do país, até hoje Dandara não têm notícias dela. Com o afastamento da mãe, longe da avó que a criou e sem a sua irmã, Dandara sentiu-se “solitária”, desorientada. A leitura que faz de sua vida familiar é dramática; percebe esses acontecimentos como frutos do racismo. Diz que o problema que acometera seu pai no trabalho teria gerado um círculo de “anomalias” em sua família: loucura, desemprego, deserção, precariedade social e familiar: “a minha família acabou”.

Alguns estudos têm sinalizado para as relações familiares de populações negras, pobres urbanas. Entre estes estudos, destaca-se o trabalho clássico de Fernandes²⁵² em que autor identificou em São Paulo, nos anos 50-60, este tipo de problema nas famílias negras, ou seja, a desestruturação dos laços familiares, devido à situação de desemprego, alcoolismo, prostituição

²⁵¹ Barraqueiros são pessoas que desenvolvem atividades informais relacionadas à venda de produtos (frutas, comidas, bebidas e outros) em barracas móveis. Sob este aspecto, ver Santos, Nilo Rosa dos. *Mercado informal & etnia*, Salvador: CRAES (Centro de Reflexão e Ação Étnico-Social), 2002.

²⁵² Ver Fernandes, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, volume 2, 3ª edição, editora Ática, S. Paulo, 1978 [1965].

dos seus membros e outros “males” causados pelo novo sistema competitivo que estava se desenvolvendo no Brasil. Abstraindo o modelo explicativo do autor, que percebia tais problemas como patológicos, há de se considerar, como atestam alguns estudos recentes, que esses fatores objetivos podem ser elementos desagregadores de ciclos familiares, porém isso não significa aceitar as análises deterministas que impossibilitam os sujeitos sociais de re-arranjarem ou re-ordenarem suas trajetórias sociais, mas perceber como esses fatores estruturam suas escolhas em determinados contextos sociais e históricos²⁵³.

Após a partida de sua irmã, Dandara passou a morar sozinha com seu pai. Como ordenara a sua vida a partir daquele momento? A vida de Dandara ao lado de seu pai não foi a das melhores. Desde que chegou á Salvador, foi morar no “barraco” (favela) junto com ele. Durante o período de festas populares, trabalhava “duro” carregando caixas de cerveja e auxiliando-o no trabalho. Esse tipo de trabalho na rua deixava seu pai temeroso com relação a ela, ao seu corpo, devido às tentativas de assédio sexual dos homens. Dizia que aquele ambiente era um espaço masculinizado, isto é freqüentado em sua maioria por homens. Mas foi nesse espaço masculinizado que Dandara trabalhou por algum tempo e conseguiu sobreviver às dificuldades econômicas. Depois desse trabalho, Dandara seguiu o mesmo “destino” ocupacional da maioria das mulheres negras baianas, o trabalho doméstico²⁵⁴. Através do trabalho doméstico Dandara pôde manter-se na escola, semelhante á trajetória anterior, porém, vivenciou exploração e sobrecarga de funções e, além do assédio sexual dos patrões (homens) no ambiente de trabalho. Segue seu depoimento:

Eu não agüentei mais esta vida com meu pai e aí eu fui ser trabalhadora doméstica que é a nossa porta de emprego (...) eu trabalhei numa casa que eu consegui fazer um acordo com a dona da casa porque eu precisava estudar de tarde, então eu acordava cinco horas da manhã e fazia tudo e só ia para a escola depois de lavar a louça do almoço e assistia às aulas à tarde toda e depois voltava e trabalhava mais até quase meia noite (...) depois eu não agüentei mais

²⁵³ Sobre esta discussão de família de classes populares e negras ver os estudos de Agier (1990) Agier critica esta máxima de que a pobreza geraria uma estrutura fechada nela mesma, em que a pobreza se confundiria com a identidade social, colando uma na outra e impossibilitando perceber variações, permutações dentro do sistema social. Além desta literatura antropológica, ver os estudos historiográficos que criticam o modelo estrutural-funcionalista de Fernandes acerca do estudo sobre família negra brasileira: Slenes, Robert. W. *Na Senzala uma Flor: as esperanças e recordações na formação da família escrava*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000. Na Bahia, ver Reis, Isabel.C.Ferreira dos. *Histórias de Vida Familiar e Afetiva de Escravos na Bahia do Século XIX*, Salvador:Centro de Estudos Baianos, 2001.

²⁵⁴ Ver o trabalho de Soares (1994; 2007).

trabalhar nesta casa, sem falar que um dia elas [a patroa e sua mãe] viajaram e o marido dela [da patroa] olhou para mim e disse: - “você tem namorado? Você tem alguma experiência...?” Eu fingi que não estava entendendo e depois ele disse: “Você não gostaria de conversar comigo no quarto?” Eu tinha mais ou menos uns dezessete anos de idade, depois disso quando ela [a patroa] chegou de viagem, eu disse: “estou indo embora.”

Perseguindo a orientação de sua avó, Dandara jamais desistiu de estudar e para sustentar-se financeiramente “fez de tudo”. Após ter trabalhado como empregada doméstica, teve o seu primeiro emprego de carteira assinada numa empresa de “Jogo de Bicho”. Depois migrou para S.Paulo em busca de uma ocupação mais qualificada; lá, conseguiu trabalho numa empresa de “Xerox”. Porém, o excesso de trabalho lhe impedia de dar continuidade aos seus estudos, em função disso, retornara para Salvador. De volta à cidade Dandara compra um “barraco” de madeira numa “invasão” com o dinheiro que economizara nas últimas ocupações que exercera, e passou a morar sozinha, sem a presença do seu pai.

Até aqui, a vida de Dandara pode ser acrescida de mais alguns aspectos que são comuns à vida de Clementina: exercem o trabalho doméstico remunerado e, nesse mesmo espaço, foram vítimas de assédio sexual, exploração do trabalho, e, contudo, não desistiram do processo de formação educacional como uma alternativa de melhoria em suas vidas.

Para alguns autores, a educação é um meio importante de mobilidade social para os indivíduos e grupos socialmente excluídos. No caso de Dandara, a educação foi uma porta de saída do trabalho doméstico, pois esta lhe possibilitou galgar outras aspirações profissionais e lhe abriu outros horizontes sociais e políticos.

Após ter concluído o segundo grau numa escola pública, ganhou uma bolsa de estudos numa grande instituição de ensino de língua inglesa em Salvador. Segundo o seu depoimento, a partir daí, “as portas começaram a se abrir”. Em 1993, por meio de um concurso, Dandara ganhou uma bolsa de estudos para Áustria. De 93 a 95 viveu neste país onde trabalhou em várias atividades, inclusive políticas, ajudando na criação de uma ONG feminista de apoio e assistência às mulheres latinoamericanas que residiam naquele país. Após ter vivenciado essa experiência na Europa e ter acumulado capital financeiro, Dandara retorna ao Brasil.

Em 1995, Dandara ingressa numa universidade pública em Salvador no curso de Ciências Sociais. Em 1998, é selecionada e ganha uma bolsa de estudos para estudar nos EUA numa grande universidade negra. Em 1999, retorna ao Brasil e conclui o curso na Universidade

Federal da Bahia. Em 2000, inicia sua vida profissional como socióloga e educadora de uma instituição que desenvolve trabalhos político-sociais com jovens afrodescendentes em Salvador, a qual se encontra até hoje. E a política? Como Dandara tornou-se uma grande liderança do movimento negro e do movimento de mulheres negras em Salvador?

O Movimento social

Dandara iniciou sua militância política, muito cedo no movimento estudantil secundarista. No ginásio, participou das primeiras manifestações políticas do movimento em defesa da escola pública. Nesse movimento, conheceu muitas lideranças do sindicato dos professores, secundaristas, de partidos de esquerda. Segundo ela, as lideranças (femininas) lhe ajudaram a superar as dificuldades financeiras. Contou-me que, nesse período, no ginásio, muitas vezes, não tinha dinheiro, “um tostão” para se deslocar de condução de sua casa até a escola. Vivia “de traseira”(na traseira do ônibus) para conseguir chegar na escola. Outras vezes, trocava vale escolar por produtos de higiene pessoal, como desodorante, sabonetes etc. Ao conhecer lideranças femininas no “movimento a favor da escola pública”, abandonara o trabalho doméstico e o “jogo de bicho”. Passou, um tempo, só estudando e militando nesse movimento, sobrevivia da solidariedade dessas mulheres.

Em 1987, passou a fazer parte da juventude socialista, aproximando-se do partido comunista do Brasil. De 87 até 92, Dandara foi dirigente do grêmio estudantil de uma grande escola pública de Salvador. Neste ínterim, também foi dirigente da União Metropolitana de Estudantes Secundaristas de Salvador (UMES). A sua trajetória desde cedo foi marcada pelo ativismo político. No movimento estudantil, Dandara passou a conhecer pessoas do Movimento Negro organizado. Segundo ela:

Em 1991 eu tive o primeiro contato com o M.N (Movimento Negro). Mesmo em 1988 quando a UNEGRO (União de Negros pela Igualdade) foi fundada, eu me aproximei ..., mas, por algum motivo, naquela época não era importante para mim a questão racial, eu só pensava em Lênin, Marx e tal, era um movimento [estudantil] sem cor e sem cara feminina.

Em 1991, Dandara participou do primeiro Encontro Nacional de Entidades Negras realizado em S.Paulo²⁵⁵. Nesse Encontro ela inicia sua inserção no movimento negro organizado da Bahia, de acordo com seu depoimento:

Quando eu cheguei em S.Paulo e vi o Pacaembu com pessoas negras do Brasil inteiro, aquilo deu uma coisa em mim, quando eu voltei para a Bahia, PcdB, UJS (União da Juventude Socialista) não me diziam mais nada.

Nesse mesmo período, Dandara se aproximou do Movimento de Mulheres Negras brasileiras²⁵⁶. Em 1991, participa do II Encontro Nacional, realizado em Salvador, no qual eu também participei. Em 1992, ela ingressa no Coletivo de Mulheres Negras de Salvador, que surgiu como um desdobramento do Encontro Nacional. De 1993 a 1995, como assinei anteriormente, Dandara ganhou uma bolsa de estudos e viveu um período na Europa. Quando retornou para o Brasil, ainda em 1995, passou a atuar no Fórum Estadual de Mulheres de Salvador²⁵⁷. Foi como participante, também, desse Fórum que eu tive oportunidade de conhecê-la mais de perto.

De lá para cá, Dandara tem tido uma atuação constante no Movimento de Mulheres, mas foi em 1998 que sua adesão ao Movimento Negro e de Mulheres Negras se deu de forma mais definitiva. Segundo ela: “Em 1998, depois que voltei da Haward, uma Universidade negra (norte-americana) minha cabeça fez zuuump (fala em tom alto), eu me aproximei de pessoas como L... e V..... (lideranças antigas do MN) e aquela conversa foi definitiva para mim, inclusive sobre a minha afetividade”.

É importante destacar a importância que a política tem no ordenamento da percepção de mundo para as mulheres analisadas, sobretudo para as militantes do Movimento Negro²⁵⁸. O exemplo disso é a linguagem corporal. Refiro-me às mudanças empreendidas nas técnicas do corpo²⁵⁹, como o cabelo, a roupa, as indumentárias, a estética e outras práticas culturais. Entre

²⁵⁵ Sobre um histórico dessa articulação política do Movimento Negro brasileiro na década de 90, ver o estudo de Dantas, Paulo Santos. *Construção de identidade negra e estratégias de poder: o movimento negro sergipano na década de 1990*. (Dissertação Mestrado em Sociologia, UFBA, 2003).

²⁵⁶ Sobre o histórico desse movimento no Brasil, ver Ribeiro (1995) e Pacheco (2002) e Moreira (2007).

²⁵⁷ Era um Fórum geral que reunia mulheres de várias entidades do movimento social e mulheres “independentes”, sem filiação partidária.

²⁵⁸ Ver a definição de Movimento Negro e de Mulheres na introdução dessa tese.

²⁵⁹ Esta expressão “techniques du corps” é utilizada por Mauss, refere-se a “montagens física-psico-sociológicas de séries de atos que são mais ou menos hábitos culturais mais ou menos antigos na vida do indivíduo e na história da sociedade”. Mauss, Marcel. *Les techniques du corps*.in: *Sociologie et Anthropologie*, 9e édition, PUF, ‘Quadrige’, novembre, Paris, 2000, p.376.

estas práticas, a religião tem um papel fundamental na linguagem corporal e no re-ordenamento do mundo. Não é à toa que nas vestes de Dandara e das outras entrevistadas os símbolos da religião- afro têm como referência os deuses africanos do Candomblé.

Além disso, o Candomblé passa a ser uma dos referenciais importantes de identidade étnico-racial para a maioria dos militantes do movimento negro, principalmente para boa parte das ativistas negras investigadas. “Ser negra” significa assumir por completo todos os referenciais de africanidade; é quase um ritual obrigatório o culto à religião-afro, sobretudo neste momento em que a intolerância religiosa contra os terreiros de Candomblé por adeptos do protestantismo tem sido algo recorrente de denúncia do “Povo de Santo” e do movimento negro baiano atual.

Quando Dandara fala de seu novo modo de vida, inclusive na forma em lidar com o outro, refere-se a estes símbolos de uma “pureza africana”. Segundo seu depoimento:

Depois que eu ingressei no partido comunista, movimento social, eu me afastei completamente (do Candomblé). Achava que isso não era importante e eu nem debatia. O movimento negro refez todo o caminho, e no movimento de mulheres negras muito mais, eu acho que não tem a possibilidade de você ser negra na integridade sem você estar num terreiro de Candomblé, porque é o único lugar onde podemos ser livres, é o único lugar onde podemos ser 100% negros.

No caso de Dandara, essa mudança se deu justamente no momento em que sua inserção no movimento negro e de mulheres negras foi percebida como um deslocamento de sentidos. Lembro-me que quando conheci Dandara ela não atuava ainda no Movimento Negro e nem no de Mulheres Negras, sua indumentária não tinha quaisquer referenciais (com exceção do seu cabelo *dready*, já que sempre usou cabelo natural) aos símbolos religiosos africanos, ao contrário, como ela mesma afirma “eu me empacotava com *blazer*, com calça, com salto alto, a roupa argolada, eu usava sempre tons pastéis [cores claras], hoje, eu uso amarelo, vermelho, rosa, dia de quarta-feira eu boto meu vermelho [dia de Iansã]”²⁶⁰.

Considero importante registrar as mudanças simbólicas ocorridas na trajetória política e social de Dandara porque estas são elementos norteadores da forma como esta vai se relacionar com o mundo e com seus parceiros/as afetivos. A construção da etnicidade/religiosidade irá influenciar diretamente nas escolhas amorosas, se pensarmos que as relações amorosas vão se dar

²⁶⁰ No sincretismo religioso da Ig. Católica, Iansã é Santa Bárbara, seu dia é dia de quarta-feira e sua cor é o vermelho. Para maiores detalhes sobre o culto da religião afro-brasileira, ver Siqueira, Maria de Lourdes. Iyámi, Iyá Agbás: Dinâmica da espiritualidade feminina em templos afro-baianos, *Revista Estudos Feministas*, (n. 2, ano 3, 1995), p.436-445.

dentro do campo do movimento negro ou pelo menos no campo em que as pessoas compartilham desses mesmos ideais. Com isso, não estou afirmando que sempre foi assim, mas o leque de expectativas afetivas do ponto de vista das ativistas analisadas têm como filtro os parâmetros ou tipos ideais do que seja uma pessoa negra e de como esta ou estas devem se relacionar, com quais parceiros, e se estes atendem às expectativas desse grupo (das mulheres) nesses espaços. Aquelas pessoas que não cumprem a regra instituída pelo próprio grupo sofrem tensões e punições como nos relacionamentos afetivos entre pessoas de cor e “raças” diferentes, relacionamentos inter-raciais, sobretudo de homens negros com mulheres não-negras e /ou militantes.

Isto se observa quando Dandara faz uma leitura de seu próprio passado. Ao narrar a sua trajetória antes de ingressar no movimento negro, expressa-se como se tivesse auto-punindo-se, em que sua percepção de mundo estava completamente voltada “para o mundo branco, eu vivi no mundo branco”. Refere-se aos movimentos sociais quando “não discutia nem gênero e nem raça”. Com relação aos lugares sociais, dizia freqüentar lugares “brancos”, com pessoas brancas, tudo sobre a “cultura branca” era do seu interesse: “tudo que você me perguntasse sobre cinema alemão, sobre o teatro branco europeu eu respondia”. Só após a ingressar no “mundo negro”, a partir da prática política é que Dandara muda suas técnicas corporais, suas redes de sociabilidade e sua visão de mundo. Vê-se que o movimento social, sobretudo o movimento negro, foi responsável por uma ressignificação constante de sua corporalidade de um *ethos* político que a religião ajudou a reconstruir.

Relatou-me que nesse período, quando ingressou no movimento negro, passou a freqüentar espaços considerados da cultura negra: “eu passei a ir aos ensaios do Ilê²⁶¹ no Santo Antônio, eu descobri o Pelourinho, o Olodum²⁶², que revelou Margareth Menezes (uma cantora negra baiana) naquele festival, aquilo para mim foi um impacto na minha cabeça que era branca, branca, branca”. A partir daí, suas redes de relações sociais e afetivas foram construídas nos espaços sociais de negros, expressando-se através do corpo, da indumentária, do cabelo, da prática religiosa e nas redes de amizades. Não é à toa que a informante refere-se às mulheres

²⁶¹ Ilê Aiyê - bloco afro carnavalesco fundado em 1974, em Salvador, considerado como um das grandes expressões de caráter político-cultural negro contemporâneo. Neste bloco, só participam negros. Ver, Silva, Francisco Cardoso da. *Construção e (des) construção de identidade racial em Salvador: MNU e Ilê Aiyê no combate ao racismo*. (Dissertação de Mestrado, Campina Grande, 2001).

²⁶² Bloco afro carnavalesco fundado em 1979, em Salvador, Bahia.

negras ativistas como “minha família, minhas amigas”. Dandara, como socióloga, pesquisadora e educadora, trabalha numa instituição social que desenvolve trabalhos educativos com jovens afro-descendentes. Um ambiente de trabalho que é constituído, majoritariamente, por profissionais negras. Sua rede de relações está interligada entre os espaços políticos do movimento negro, o espaço de trabalho e o espaço de lazer.

O movimento negro e o movimento de mulheres negras foram espaços decisivos no curso de sua trajetória social e política; a racialização passou a fazer parte do seu universo social e, assim, suas preferências afetivo-sexuais, suas escolhas foram, também, racializando-se. Como isso aconteceu? Como foi construída sua trajetória afetiva? Como esta colaborou para a sua solidão?

A afetividade: “amores estranhos”

Eu acho que até os 16 anos eu não tinha nenhum namorado, eu me lembro que eu fazia atletismo, eu era enorme, magrela, não tinha peito, não tinha bunda, não tinha nada, era muito menina, morando ali em S.Lázaro e vivia junto com os meninos, jogando bola e tal e nunca pensava em namorar. Aí quando eu fiz 16 anos eu comecei uns *amores muitos estranhos*, primeiro porque eu acho que os meninos não me viam como menina, como uma possibilidade de afetividade.

Retomando a trajetória de Dandara, de forma descontínua, pude observar no seu relato acima que sua vida amorosa foi estruturada por aqueles lugares sociais nos quais descrevera. A rua tem uma significação importante em seu percurso de vida, sobretudo, na construção do corpo e da afetividade. Naquele período, lembremos, Dandara trabalhava “pesado” nas barracas de rua com seu pai, num espaço classificado por ela mesma como masculinizado, redefinindo, assim, algumas noções tradicionais sobre a relação entre o público e privado no que se refere ao trabalho de homens e mulheres.

Além do trabalho “pesado” na rua, Dandara morava com seu pai numa “barraca de madeira”, numa invasão. Segundo ela, isso a tornava perigosa para as meninas que habitavam aquele bairro. Afastando-se destas e da vizinhança, seu contato era mais com os meninos nas áreas de esporte, no trabalho e na rua. Como ela mesma afirma: “Os meninos não me viam como menina”.

A construção de seu corpo “masculinizado” em vários espaços sociais vai influenciar nas escolhas afetivas de Dandara. Aos quatorze anos de idade, Dandara teve um primeiro namorado, que era negro e pobre: “ele era o único menino que me olhava como menina”. Depois disso, aos 16 anos, tivera outra experiência afetiva com outro rapaz. Afirma que a sua situação de pobreza e sem uma família estruturada (morava sozinha com seu pai) a tornava vulnerável aos assédios sexuais de seus namorados. Relata um episódio que retrata essa situação:

A gente começou a namorar e meu pai não sabia porque ele tinha desaparecido , ele (o namorado) achou que pelo fato de eu morar só nesta situação que tudo ia ser muito fácil... e eu falei que eu não transava com ninguém e ele veio para cima de mim e como eu vendia jaca, eu puxei o facão e falei: - não venha se não você vai embora agora.

Após esse acontecimento, Dandara teve outros relacionamentos afetivos, como com um rapaz negro que era um atleta conhecido no cenário baiano. Com este tivera a primeira experiência sexual, entretanto, logo se decepcionou, pois descobrira que seu namorado era casado com uma mulher de “pele clara” e tinha um filho. Segundo seu depoimento, o seu namorado não assumia o seu relacionamento publicamente, “entre os colegas de equipe [atletismo] ele me tratava como “amiga”. Em sua percepção isso acontecia porque eles [os seus namorados] tinham constrangimento em assumir um namoro “sério” com alguém na situação social igual a dela: “eles não queriam namorar com uma menina pobre que morava na “rua” não tinha nem roupa para vestir”.

Após esse relacionamento que durara pouco tempo, Dandara relacionou-se com um outro rapaz. Revelou-me que nesta relação a sua paixão foi intensa, mas uma vez, havia se decepcionado com o seu parceiro. Semelhante à relação anterior, seu namorado mantinha um compromisso conjugal com outra mulher e possuía um filho, o que fez romper com mais uma relação amorosa.

Entre 19 e 20 anos de idade, Dandara teve vários namorados, mas, segundo ela, suas relações amorosas não eram assumidas publicamente, isso a deixava insatisfeita. De acordo com o seu depoimento isso ocorria porque: “eles não falam eu te adoro em público por medo da nossa cara preta, do nosso nariz, da nossa bunda, do nosso corpo que não é de mulher branca”.

Assim, como as outras entrevistadas, Dandara refere-se ao corpo como um lugar no qual várias relações sociais são materializadas, inclusive as desigualdades raciais. Lembremos que

Clementina, também, se referia ao seu corpo negro e gordo como uma interdição; preconceito a impedi-la de entrar em vários lugares sociais e manter relações afetivas duráveis com os homens.

Em 1989, Dandara namorou um rapaz “de pele clara”. A relação que mantinha com seu parceiro não era publicizada, ele não a assumia publicamente perante os amigos. Narrou-me que os homens negros e pobres que tivera tinham preferência por mulheres negras de “pele clara”. Nesse momento, a informante aponta para mim e diz: “assim, igual a você”. Afirma que os homens negros têm preferência mais por mulheres da pele clara do que por parceiras pretas, iguais a ela. Acentua que na sua família, o seu pai casou-se com sua mãe, que além de jovem é uma negra da pele clara. Revela que a segunda mulher de seu pai, também, é uma negra de tez clara e, a última, é branca, ambas pobres.

Dandara se envolveu afetivamente com uma amiga que, segundo ela, era também negra e pobre. Disse-me que manteve uma relação dupla, namorava sua amiga e o namorado, ao mesmo tempo. Ambas se sentiam “confusas” e se relacionavam somente nos espaços privados. Depois de algum tempo manteve outro relacionamento, desta vez, foi com uma mulher branca, de classe média.

A trajetória afetiva de Dandara é interessante para desconstruirmos a idéia de que as relações afetivas instáveis são algo intrínseco, naturalizada, aos modelos hegemônicos de relações heterossexuais²⁶³ ou a de um grupo étnico-racial. Ao contrário, é necessário perceber quais são os contextos sócio-históricos nos quais as escolhas afetivas estão estruturadas. Ou melhor, atentar para a dinâmica e o intercâmbio de como certos marcadores sociais, entre estes, o de gênero e o de raça, podem ter significados diferentes em situações diversas e locais. A solidão afetiva das mulheres analisadas é mais um campo de possibilidades como outro qualquer.

Na trajetória de Dandara, a dinâmica desses marcadores sociais descritos acima é perceptível na continuação de seu relato. Até aos 25 anos de idade, Dandara teve várias relações afetivas instáveis, primeiramente com homens negros ou de “peles claras”, pobres,

²⁶³ É interessante ver, por exemplo, o artigo de Uziel (2002) em que a autora discute a adoção de crianças por homossexuais homens. Nesse artigo, a autora também demonstra que o celibato entre homens é visto pela lei como uma ameaça para a sociedade, devido a suposições socialmente construídas em torno da instabilidade afetiva e a rotatividade de parceiros, ameaçando a constituição da família. Ver Uziel, Ana Paula. Da intenção ao Direito. Homossexualidade e adoção no Brasil in: Almeida et. ali (orgs). *Gênero em matizes*, Bragança Paulista: EDUSF, 2002, pp.153-176.

posteriormente com mulheres negras e brancas e também com “um cara branco mesmo, que era gay, nós tínhamos muita coisa incomum, mas não era isso que eu queria”.

No entanto, quando a informante fala de sua trajetória afetiva-sexual constrói uma diferenciação entre antes e depois de sua atuação política no movimento negro. A prática política é uma fronteira simbólica importante nos discursos das ativistas aqui analisadas. Seus percursos sociais e políticos são importantes elementos definidores e redefinidores de suas escolhas afetivas. Isso fica evidente na continuação de relato de Dandara.

Quando eu fui para a Europa eu me distanciei desse referencial do movimento (negro) eu vivia no país que basicamente só tinha branco lá, na Áustria (...) aí quando eu retornei para o Brasil. Ao mesmo tempo, que eu tomei um choque eu não queria entrar num relacionamento somente porque a pessoa era negra, eu tinha que ter uma afetividade e eu tinha que resolver um problema que eu tinha vivido enquanto eu estava aqui em 1993. Aí, em 1998, depois que eu retornei da Haward, eu tive uma conversa com pessoas do movimento negro, esta conversa foi decisiva para eu voltar para casa e eu saber que eu não podia continuar mentindo em minha vida, e que para eu estar com uma pessoa a cor era definitiva e que a questão racial era fundamental (...). Em 1998, eu voltei para casa e falei com essa pessoa, que era a minha companheira branca, terminei o relacionamento, esta pessoa não entendeu nada.

Aos vinte cinco anos de idade, Dandara reorienta o curso de sua preferência afetiva. Para ela, essa idade foi um marco simbólico definidor de sua afetividade. Perguntei-lhe por que. Em 1998, já inserida no movimento negro, Dandara conheceu uma mulher negra, cujo relacionamento afetivo durou seis anos. Esta seria a sua primeira relação afetiva estável, diferentemente das anteriores (“dos 16 anos até os 25, eles não me assumiam publicamente”).

Essa relação afetiva foi importante para Dandara porque, segundo ela, houve “troca”, cumplicidade e assunção pública, ou seja, pela primeira vez em sua vida Dandara esteve com alguém sem escondê-la do mundo público, das pessoas, dos amigos. Não quero dizer, como isso, que tal relação foi possível porque foi com uma “mulher negra”, mas é necessário perceber vários significados de modelos de relações afetivas, de gênero e de outras relações sociais nelas contidas que favoreceram esse fato.

Em vários momentos da entrevista, ao fazer uma leitura de sua trajetória, ela própria teria acionado tais relações ou categorias para referir-se à sua instabilidade afetiva com os seus parceiros/as. Primeiro, lembremos, a informante relata que desde a juventude (quando tinha 16 anos de idade) seu corpo havia se “masculinizado” (“os meninos me viam como meninas”), não

só pelas características de seu corpo físico, alta, “magrela”, “sem bunda”, “sem peito”, como também, pela situação social que se encontrava. Morava no “barraco”, na rua, inicialmente, com seu pai, depois sozinha, tendo inclusive de se utilizar da violência física (“eu peguei o facão”) para se defender das investidas sexuais dos rapazes. Depois, desenvolvia atividades atléticas em ambientes considerados masculinos, onde havia mais homens do que mulheres. Em relação ao trabalho, exercia funções consideradas “tipicamente” masculinas: “carregava caixas de cervejas na cabeça á noite toda”.

Em seu estoque discursivo, Dandara atribui aos “lugares sociais” as razões estruturais de suas preferências afetivas. Isto fica evidente quando a informante aciona várias categorias para interpretar seus percursos sociais, políticos e afetivos. A sua “feminilidade masculinizada²⁶⁴” é construída a partir de vários marcadores de classe, gênero, raça, geração e sexualidade. Isto se evidencia quando Dandara refere-se aos seus parceiros/as afetivos. Quando era jovem, namorava homens negros de “pele clara” e “brancos mesmo”. Porém, seu modo de vida “era uma menina pobre que não tinha roupa, não tinha nada” fazia com que esses homens não assumissem seu relacionamento publicamente. Com algumas mulheres que namorou, negras e brancas, sofria o mesmo tipo de constrangimento social, segundo seu depoimento, não apenas porque era pobre e negra, mas porque era homossexual. Isso a impedia de assumir os relacionamentos em público: “até os vinte cinco anos eu nunca tinha vivido uma coisa de afetividade onde as pessoas não tivessem problemas em estar comigo em público”.

A assunção pública para Dandara é carregada de significado, não mostrar-se em público, significa uma relação passageira como outra qualquer, baseada no desejo sexual, não no compromisso, no amor e no companheirismo. Esses significados foram materializados no corpo “masculinizado”, “racializado”, por exemplo da sexualidade e da pobreza que marcaram sua trajetória. Assim, sua solidão afetiva que ela, metaforicamente, chamou “o olho do furacão” é resultante desses intercâmbios conflitantes de categorias vivenciadas em vários contextos e situações culturais que percorreram.

²⁶⁴ A expressão feminilidade –masculinizada está sendo utilizada análoga àquela utilizada por Souza (2002) em seu artigo sobre adolescência corpo e violência nas escolas. Neste artigo, a autora adota a expressão “masculinidades femininas” para entender como as adolescentes ressignificaram práticas sociais e corporais ditas masculinas, como o esporte e a violência. Ver este excelente artigo de: Souza, Érica R. de. Construindo “masculinidades femininas”: educação, corpo e violência na pré-adolescência in: Almeida et ali.(orgs.). *Gênero em matizes*, Bragança Paulista, São Paulo, 2002,p.285-318.

Após ingressar no Movimento Negro e no Movimento de Mulheres negras, Dandara reorienta sua afetividade para uma só direção, só se relaciona com mulheres negras. Em sua percepção, suas escolhas estariam agora redefinidas, porém, não isentas de conflitos. Ao relatar outras relações afetivas que contrairá com outras mulheres negras na atualidade, apresenta novas barreiras nessa relação. Disse-me que por ser uma pessoa pública, com muita visibilidade (na televisão, na imprensa escrita), uma grande liderança negra, isso cria tensões em suas novas relações afetivas com suas parceiras. Segundo seus depoimentos:

Depois do relacionamento que tive em 2001, eu me envolvi com uma outra pessoa, eu fiquei mais ou menos 6, 7 meses e foi super legal, também era uma coisa muito glamurosa, dois mulheres negras lindas, maravilhosas, inteligentes, com o texto na ponta da língua. Este nosso brilho causou algum atrito entre nós, porque em todo lugar que você chega tem muita gente querendo falar com você, isso prejudicou a minha relação.

(...) Talvez eu esteja ficando muito exigente, sei lá depois dos trinta anos, eu quero uma relacionamento com qualidade, eu já pensei até em namorar com alguém que come feijão com arroz, ver novela e fala normalidade, até já tentei, mas não dá certo, eu falo do conteúdo da conversa.

Esses últimos depoimentos são ilustrativos de como as categorias raça, gênero, classe, sexualidade e outros marcadores, como geração (a idade) e política podem delinear as preferências afetivas das pessoas, as suas subjetividades a depender da posição que ocupam em certos contextos históricos e específicos. Vimos que nessa trajetória há pontos em comum com Clementina: são mulheres negras solitárias e ativistas; de origem social e familiar calcada na pobreza; foram e são trabalhadoras domésticas; provieram do interior; seus familiares foram trabalhadores braçais; passaram por discriminação racial, assédio sexual e preconceito no trabalho, bem como violência social e simbólica materializada nos corpos “masculinizados” e racializados.

Entretanto, através de redes familiares, ambas persistiram nos estudos, na formação educacional. Nesse ponto, as trajetórias se separaram porque o grau de investimento ancorado nas redes familiares em maior ou menor grau e na “performance” das entrevistadas operaram no sentido de possibilitar a uma das informantes, por meio da educação, posições socialmente valorizadas (viajar para o exterior, falar línguas) na estrutura social, tornando-se educadora, socióloga e pós-graduanda, enquanto a outra informante permaneceu no trabalho doméstico, por falta de maiores investimentos de capital cultural.

As diferenças de capitais culturais entre as duas informantes provocaram afastamentos em termos de trajetórias, se pensarmos que para Clementina “as acadêmicas” e as feministas (negras) são diferentes do ponto de vista das hierarquias sociais em relação às trabalhadoras domésticas, que têm baixa escolarização e baixo investimento de capital sócio-cultural. Além disso, a construção da sexualidade de cada uma se deu de forma oposta, uma confirmando os padrões hegemônicos de heterossexualidade e a outra contrariando o padrão afetivo normativo de escolhas sexuais, passando pelas construções de “feminilidades masculinizadas”. Aqui, os “nós” mulheres negras se separam, mesmo havendo pontos em comum entre elas.

A prática política de Dandara e Clementina foi importante na resignificação das relações de denominação através do corpo, da estética, da religião, das mudanças de atitudes em relação ao outro, das escolhas afetivo-sexuais, porém criando tensões nos relacionamentos amorosos, principalmente no campo político e contribuindo para sua instabilidade afetiva. É o que veremos na próxima história.

Anastácia: a política do afeto

Anastácia tem 38 anos de idade, se auto-classifica como negra, nasceu em Salvador, não tem filhos, nunca foi casada, é funcionária pública, exerce a função de secretária administrativa numa grande instituição pública federal. É graduada em Ciências Contábeis por uma Universidade particular da Bahia. Atualmente é coordenadora municipal de uma grande entidade do movimento negro organizado de Salvador.

A primeira vez que eu entrevistei Anastácia foi, em 2001, em sua residência. Naquele período, a informante morava sozinha num apartamento no centro da cidade. A entrevista durou apenas duas horas em função das atribuições políticas e profissionais que a informante exercia diariamente, o que me fez retornar à campo com a finalidade de explorar mais a sua trajetória. Sendo assim, entrevistei-a duas vezes: a primeira, em 2001, e segunda, em novembro de 2003, no restaurante próximo ao trabalho da informante, pois, nesse período, a entrevistada queixava-se de falta de tempo para realizar a entrevista em sua residência. Dessa maneira, as informações que eu

obtive são oriundas das entrevistas realizadas, das minhas anotações em campo e de outros contatos informais que mantive com a informante em outros espaços sociais.

Origem social e familiar

Anastácia nasceu num bairro popular, embora, geograficamente, ele esteja localizado no centro da cidade. Na década de 60, no período que a informante nasceu, o bairro era uma favela, chamava-se Favela da Roça do Lobo. Depois do processo de urbanização, na década de 80, a favela se transformou num bairro e tem outra denominação, Vale dos Barris. A casa de sua família de origem permanece, até hoje, nas “encostas” do Vale. Durante a sua infância, Anastácia sofreu muita discriminação em seu bairro, segundo ela, devido ao “pessoal de lá de cima”, “as meninas não gostavam de brincar com a negrinha, filha da lavadeira, com a gente aqui de baixo, por isso quando eu encontrava uma daquelas meninas de lá cima, eu batia nelas, metia a porrada”.

Anastácia vivenciou uma trajetória de muita pobreza. Como a maioria das mulheres negras que entrevistei, cujas mães exerciam atividade consideradas femininas e de baixa remuneração²⁶⁵, a de Anastácia foi trabalhadora doméstica e lavadeira “lavava para bôra”. Foi com o trabalho doméstico que conseguiu criar, sozinha, os quatro filhos, sendo três filhos naturais e um adotivo. Anastácia é a única filha do segundo casamento de sua mãe; as duas uniões consensuais duraram pouco tempo. Segundo a informante, sua mãe passou por várias decepções amorosas, um delas foi com seu pai, o qual Anastácia mal conhecera; apenas teve alguns contatos já na vida adulta. Seu pai era trabalhador da construção civil e, depois, motorista de táxi, viveu com várias mulheres antes e depois de ter se “juntado” a sua mãe, teve muitos filhos, 64 filhos! Anastácia é uma das primeiras filhas pela linha paterna.

Após sofrer várias decepções amorosas, sua mãe não se casou mais. Atualmente, ela é aposentada e tem 82 anos de idade. Dedicou quase toda a sua vida ao trabalho doméstico, à família e à religião; é Testemunha de Jeová.

²⁶⁵ Ver Agier, M. O sexo da pobreza: homens, mulheres e famílias numa avenida em Salvador, Bahia, *Tempo Social*, USP, vol.2, nº 2, 1990.

A educação

Segundo Bourdieu²⁶⁶ e Bertaux²⁶⁷, a trajetória educacional é um importante instrumento de análise para identificar a mobilidade social dos indivíduos dentro da estrutura social. No caso da trajetória de Anastácia, a educação teve um papel fundamental em sua trajetória profissional. Semelhante a Dandara, por meio da educação pública de boa qualidade (na época) e dos investimentos sociais necessários, conseguiu “driblar” a hierarquia social. Aliás, a educação tem sido um meio importante de mobilidade individual para as pessoas negras, como atestam alguns estudos²⁶⁸. Entretanto, assegurar a educação dos filhos nem sempre é possível, principalmente quando as redes familiares são desprovidas de capital sócio-econômico e cultural. Mas como Anastácia conseguiu driblar tais barreiras?

Anastácia e seus irmãos (duas mulheres e um irmão) estudaram em colégios públicos durante a adolescência. Relatou-me que a patroa de sua mãe, uma mulher branca estrangeira (portuguesa), ajudou-a na formação educacional de sua família. Diferentemente de outros relatos que eu analisei, a entrevistada refere-se à patroa de sua mãe como uma pessoa solidária e importante para a sua permanência na escola, incentivando-a, e, às vezes, dando o apoio material necessários. Todavia, após ter se tornado adulta, ela e sua família teriam se “libertado” da dependência financeira daquela. Disse-me que a “patroa” de sua mãe a ajudava nos estudos, porém esta era severa: “Na época do vestibular mesmo ela [a patroa de sua mãe] dizia: “eu vou pagar um cursinho para você, mas você vai ter que passar”. Então, eu não queria mais este tipo de dependência”.

Após persistir em seus estudos, Anastácia conclui o segundo grau. Aos dezessete anos de idade, prestou vestibular para o curso de Ciências Contábeis numa Universidade particular, alcançando êxito. Algum tempo depois, por meio de concurso público ingressou no mercado de trabalho e começou a trabalhar como secretária do departamento de uma empresa pública federal. Diferentemente de sua mãe e de outras mulheres negras, Anastácia trilhou um

²⁶⁶ Bourdieu, (1989).

²⁶⁷ Bertaux, Daniel. *Les récits de vie*, Nathan, Paris, 2001.

²⁶⁸ Além dos estudos clássicos já citados no 2º capítulo desta tese, ver algumas pesquisas contemporâneas: Lima (1995) e Figueiredo (2002).

outro caminho profissional; trabalha como secretária; uma ocupação socialmente exercida, na maioria dos casos, por mulheres brancas²⁶⁹.

Dessa forma, Anastácia conseguiu estabilizar-se financeiramente e passou a ajudar a sua família, inclusive investindo na formação escolar de seus seis sobrinhos. Em função de seu trabalho e de outras ocupações que exerce paralelamente (já foi assessora de um parlamentar negro, de esquerda), atualmente, tem uma renda individual de mais de cinco salários mínimos, o que lhe possibilitou morar sozinha num apartamento que alugara no centro da cidade. Embora não se perceba como de classe média, Anastácia tem um padrão de vida melhor em relação ao de seus familiares. Como já assinalai, a educação e o trabalho lhes possibilitaram galgar um lugar diferenciado no mercado de trabalho daquele ocupado por sua mãe.

Do trabalho à prática política

A trajetória política de Anastácia vem de longa data. Desde a adolescência participava dos grupos de jovens ligados à Igreja católica, no seu bairro. Depois, participou do movimento estudantil secundarista nas escolas públicas em que estudara. Mas seu engajamento político, como uma liderança do movimento social, solidificou-se após ter ingressado no mercado de trabalho como funcionária pública federal. Aliás, faz-se necessário registrar, a predominância desse perfil profissional entre as ativistas entrevistadas.

Foi no espaço do trabalho que Anastácia, em 1985, passou a ter contato com a militância sindical. De acordo com o seu relato, em 1985, conheceu pessoas que militavam no sindicato de sua categoria profissional. No próprio sindicato passou a ter contato com alguns ativistas do movimento negro organizado. Em 1996, filiou-se a uma entidade do movimento negro em Salvador, onde atualmente é coordenadora municipal.

²⁶⁹ Ver o trabalho de Pacheco (1998) e de Bento (1995). Esta última autora mostra que o pré-requisito da “boa aparência” nas empresas privadas favorece as mulheres brancas e exclui as negras dessa profissão. No caso acima descrito, trata-se de uma empresa pública, cujos critérios de contratação de pessoal são outros. Sobre uma abordagem mais ampla da relação entre os pré-requisitos da “boa aparência” e as práticas de discriminação racial, ver o trabalho de Damasceno, Caetana Maria. Em casa de enforcado não se fala em corda: notas sobre a construção social da “boa” aparência no Brasil. In: Guimarães, Antônio Sérgio Alfredo; Huntley, Lynn (orgs.). *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. pp.165-199.

Anastácia, ao descrever a sua própria história, alude categorias que lhes são significativas no redimensionamento de sua prática social, política e afetiva. Disse-me que o movimento negro lhe “abriu portas para a vida”. Antes de ingressar nesse movimento não sabia definir bem suas aflições pessoais, existenciais e por isso, buscava explicações no plano espiritual. Sob a influência de sua mãe, contou-me que buscou a religião protestante como uma alternativa para resolver os seus problemas afetivos e pessoais. Segundo ela:

Eu queria explicações para os meus problemas íntimos, eu buscava ali um sentido para as coisas, aí corri para o protestantismo. Não dava mais pra tá atribuindo a um Deus, a uma força maior, o sucesso ou o fracasso, aquela sensação de culpa que existia dentro de mim, né? Os pastores da Igreja são perfeitos ao colocar isso na cabeça das pessoas ... eu sentia culpa por ter desejos sexuais, eu tinha um namorado, a gente se dava bem na época e porque não ir pra cama com ele?

Algumas pesquisas recentes têm apontado para a importância da religião nas camadas populares, seja como uma “saída” para solucionar as condições de pobreza ou outros problemas sociais daquela comunidade, seja como uma concepção de mundo, ou ainda, para solucionar problemas de ordem pessoal e afetivo²⁷⁰. Assim, para Anastácia, a religião protestante, era, naquela época, uma alternativa para solucionar os seus “dilemas sexual-afetivos”.

Anos depois, Anastácia percebeu que a religião protestante não era uma solução para resolver problemas relacionados à sua sexualidade. Semelhante a Dandara, a inserção no movimento negro lhe possibilitou outra forma de organizar a sua percepção de mundo. A partir da prática política, passou a ter novas percepções sobre a vida, sobre os relacionamentos amorosos e sobre sua sexualidade. Essa ruptura em sua vida foi decodificada por meio do corpo (da estética) e das técnicas corporais racializadas. A religião (afro) ganhou um novo sentido daquele anteriormente citado. A política passou a fazer parte de sua vida a partir de uma nova leitura sobre a sua trajetória social: “eu me fascinei pelo Candomblé por causa do movimento negro”.

O Movimento Negro foi um acontecimento que teria mudado o curso de seu percurso. Como a prática política interferiu nas suas escolhas afetivas? Como se dá a dinâmica da relação

²⁷⁰ Na Bahia, ver as pesquisas recentes sob este aspecto na coletânea organizada por Rabelo et alli *.Experiência de doença e narrativa*, editora Fio Cruz, 1999. Analisando as concepções sobre doença em bairros populares, esses autores perceberam os sentidos que os grupos populares dão na relação entre doença, problemas afetivos e prática religiosa.

raça e gênero e outros marcadores sociais nesse campo político? Como esses fatores influenciaram na sua solidão? Vejamos.

A política do afeto

A política é um divisor de águas na trajetória de Anastácia, assim como nas trajetórias de outras entrevistadas. Anastácia percebe sua história como um filme, em que ela própria descreve as cenas que atua. De forma descontínua, falando de sua vida amorosa, ela contou-me que só teve um relacionamento estável com um homem negro que durou sete anos, mas isso aconteceu na sua adolescência. Daí em diante, todos os seus relacionamentos foram instáveis.

Percebi que a categoria geração, nesse contexto, é bastante significativa no delineamento da estabilidade afetiva da informante. Como foi, também, para as outras mulheres analisadas. Este dado merece ser destacado porque a idade /geração torna-se uma categoria que demarca uma diferenciação nítida do ponto de vista da posição social/afetiva e do capital político acumulado dessas mulheres na sua trajetória individual. Não é à toa que as mulheres negras selecionadas, com prestígio social ou político, estão todas acima da faixa etária dos 30 anos de idade. A depender de como estas categorias se operam no plano da estrutura social (gênero raça e geração) estas podem favorecer ou não as escolhas afetivas entre as mulheres negras selecionadas e seus parceiros. Analisando a trajetória de Anastácia isso fica visível.

Segundo Anastácia, suas relações afetivas têm sido instáveis porque os homens negros com os quais “ficou” foram frutos de sua conquista: “eles só ficaram comigo pelo o que eu representava” (percebe-se como uma mulher inteligente, diferente, que tem consciência política). Na sua fala, o prestígio político que acumulara, ao invés de afastar seus parceiros, mesmo que seja para relações instáveis (para “ficar”) os aproximou. Nesse aspecto, o depoimento de Anastácia revela uma apropriação simbólica dessas relações sociais (inclusive do gênero/status político) no campo afetivo. Todavia quando aciona outros marcadores sociais, como o de raça, gênero e política o seu leque de expectativas amorosas tende a se fechar.

Porém, Anastácia atribui à sua estética um dos motivos pelo qual não é preferida afetivamente pelos homens. Em seu depoimento isso se explicita quando caracteriza o padrão de beleza feminina que os homens têm preferência para se relacionar afetivamente: “Eles querem

uma mulher para ostentar, uma mulher que tem um padrão estético diferente do meu, que é uma mulher sem barriga, magra, com traços brancos, os cabelos lisos nas costas”.

Nesta última fala de Anastácia, a racialização aparece informada pelo dispositivo do corpo: a cor escrita no corpo feminino (negro e gordo) demarca uma diferenciação entre mulher negra e branca. A estética, as concepções sobre o belo trazem a marca de várias produções histórico-discursivas²⁷¹. É como se o corpo “encarnasse”, “falasse”, materializasse as relações de poder através de suas relações afetivo-sexuais. Esse mesmo corpo²⁷² é engendrado por um imaginário social que elabora noções de um corpo racializado, magro, embranquecido e “sexuado”. Estes ordenariam as escolhas amorosas.

Os traços fenotípicos e a estética de mulheres brancas e negras são codificados como elementos que obstruem as preferências afetivas, tensionando as relações entre homens e mulheres negros. Nesse contexto, a racialização divide e recorta tais relações, colaborando para o isolamento afetivo de Anastácia e de outras mulheres negras analisadas. Essa hipótese, longe de ser generalizante e descontextualizada, pode ser confirmada em vários momentos nesta tese.

Anastácia, ao comentar sobre a preferência afetiva de homens negros por mulheres não-negras, disse-me que acha que nem todos os homens negros agem dessa forma. Perguntei-lhe quais homens agiriam dessa forma? Para a informante, só os homens negros que ascendem socialmente, estes, sim, procurariam parceiras brancas para se relacionar afetivamente. Embora este argumento esteja presente no imaginário social e na literatura das décadas de 40 e 50, nas Ciências Sociais, outras pesquisas, na atualidade, têm atestado a predominância desse modelo em que homens negros se casariam com mulheres mais claras como uma estratégia de mobilidade social. Entretanto, na trajetória de Anastácia não encontrei nenhum caso que elucidasse este modelo²⁷³.

Quando lhe perguntei se teve experiências afetivas - sexuais com algum homem branco, respondeu-me que durante a adolescência, seu tipo ideal de namorado era os garotos brancos, e refere-se a estes como os “príncipes encantados das novelas, das revistas, dos contos, todos brancos”. Revela que havia muitos garotos brancos na escola pública que estudou quando era jovem; no entanto, apesar das tentativas, nenhum caso deu certo: “eles preferiam as meninas

²⁷¹ Ver Fanon, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*, tradução de Maria Adriana da Silva Caldas, Ed. Fator, Rio de Janeiro, 1983 e Foucault, M. *histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*. Paris: Galimard, 1976.

²⁷² Sobre uma discussão de corpo/corporalidade no campo dos estudos de gênero, ver Moore (2000) e Ramirez (2002).

²⁷³ Ver: Moreira & Sobrinho (1994) e Carneiro (1995).

brancas”. No entanto, em outras conversas com a informante, ela me contou que (na fase adulta) tivera algumas experiências sexuais com um homem branco. Ironiza a situação quando classifica seu relacionamento entre “quatro paredes”. Tal denominação revela uma experiência sexual em segredo, passageira, baseada no sentimento carnal: “umas transas, nada a sério”

As categorias que orientam as escolhas afetivas no depoimento de Anastácia são a divisão entre sexo e afeto²⁷⁴. A noção de afeto está associada à estabilidade afetiva/conjugal, ao amor “verdadeiro”, sinalizado pela busca de um companheiro que estivesse ao seu lado para a vida toda. O sexo seria o lado quase “profano”, “carnal”, “passageiro”, “impuro”.

Ao lado da construção da idéia de sexo se construiria à idéia de feminilidade negra. Para Anastácia o seu corpo “africano” só lhe permitiria ser preferida para o amor carnal. Atribuí-se à sua feminilidade racializada a sua situação de solidão, em razão das mulheres brancas serem preferidas para um relacionamento conjugal. A afetividade torna-se um veículo importante no cruzamento desses significantes raciais e de gênero. Se pensarmos que, em sociedades ocidentais, há uma construção naturalizada da relação entre “sexo”, gênero e desejo, como supõe Butler²⁷⁵, criticando o modelo hegemônico de matriz heterossexual, não é menos verdade que esse modelo, também, opere, nesse caso, com significantes raciais.

Giddens²⁷⁶ tem uma explicação semelhante em relação às relações amorosas na modernidade. Segundo o autor, o ideal de amor romântico, na atualidade, tende a fragmentar-se, em função da autonomia sexual emancipatória das mulheres, provocando um choque entre o “amor romântico” e o “amor confluyente”. O primeiro se definiria como “para sempre” imbuindo-se de certa identificação projetiva, uma totalidade com o outro. No segundo, o amor confluyente, seria uma espécie de amor real (e carnal), que muda com o tempo e o lugar, afastando-se da “pessoa especial”.

²⁷⁴ Caulfied, S. Raça, sexo e casamento: crimes sexuais no Rio de Janeiro, 1918-1940, *Afro-Ásia*, 18 (1996), p.125-164. Caulfied referindo-se a sua pesquisa realizada sobre experiências de réus, vítimas e testemunhas em processos de crimes sexuais, no Rio de Janeiro, no período de 1918-1940, identifica que boa parte dos casos de defloração ou estupro o acusado era mais claro do que a vítima. Par esta autora a cor dos acusados orientaria as preferências sentimentais pelas brancas, assim, como os atos de violência sexual pelas negras. O que orientaria esta prática, (a preferência) segundo a autora, seria esta concepção de sexo e afeto associados à cor da pele das vítimas e do acusador.

²⁷⁵ Butler, Judith. *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge, 1990.

²⁷⁶ Giddens, A. *A Transformação da Intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. S. Paulo: editora UNESP, 1993, p.72.

Giddens acrescenta que o amor romântico, como uma concepção da sociedade ocidental moderna, tem se constituído num equilíbrio entre os gêneros, mostrando certa tendência igualitária e romântica na invisibilidade do poder (uma máscara) do indivíduo que ama e é amado, independente dos critérios sociais externos, ou seja, independente das relações sociais e históricas que o marcaram, como: raça, orientação sexual, classe social, idade etc.

Outros autores como Viveiro de Castro & Benzaquén de Araújo²⁷⁷ chamam atenção para a construção ocidental em torno do amor romântico. Para esses autores, a idéia de que “o amor vence tudo” parte de uma matriz universalista igualitária sustentada pelo individualismo ocidental. Nesse entendimento, não se questiona as diferenças sociais existentes entre os indivíduos, tornando as relações sociais como se fossem a-históricas, transcendentais.

Analizando a concepção de Anastácia, observei que a noção de amor romântico ganha novas dimensões quando vivenciadas em contextos específicos. Na narrativa da entrevistada, conforma-se uma concepção de amor romântico, diferente desse analisado por Giddens. Para a entrevistada, a pessoa ideal é aquela que faz parte de seu “mundo” étnico-sexual, o “outro-perfeito”, nesse caso, é o homem negro, heterossexual que possa compartilhar de seus projetos desejados. A partir do movimento social, do movimento negro, Anastácia conseguiu construir o seu capital mais valioso: o seu prestígio político. Como a política interferiu em suas escolhas afetivas? Como colaborou para a sua instabilidade afetiva?

Política, poder e afeto, pode?

Um dos projetos de vida da informante, como ativista política do Movimento Negro da Bahia, é a luta contra a opressão racial. Assim, as suas experiências de vida, hoje, estão relacionadas com a sua trajetória político-social, com suas percepções sobre as relações raciais e de gênero nesses movimentos e orientariam, também, suas “escolhas afetivas”.

Ao falar sobre as suas relações amorosas com os militantes do movimento negro, afirma que os militantes negros se diferenciam dos demais homens, porque, estes, ainda, preferem parceiras negras para se relacionar afetivamente. Todavia, em outros momentos,

²⁷⁷ Castro, E.B V de & Araújo, B de. Romeu e Julieta e a origem do Estado in: Velho, G. (org), *Arte & Sociedade: ensaios de sociologia da arte*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

ressaltou a dificuldade de se relacionar afetivamente com tais militantes: “para eles (os militantes negros) nós somos “complicadas”, “problemáticas”, como eles costumam me chamar”.

Nesse caso, as elaborações políticas acerca das relações de gênero no seio do movimento social, entre mulheres e homens, serviriam como bloqueios à vida afetiva estável da entrevistada. Isso se expressa nos seu *ethos* político e nos significados atribuídos à solidão:

A solidão dói, dói , dói demais, eu quero um homem que fique ao meu lado [...], porém, principalmente, o homem da militância que você considera seu companheiro, que busca as mesmas coisas que você no contexto geral, no entanto, você olha para ele e diz: vamos tentar? (uma relação afetiva) e ele diz: não, não, só quer ‘ficar’.

Desse depoimento, varias questões podem ser apreendidas. As escolhas afetivas da informante, sobretudo a sua situação de solidão, podem ser interpretadas por vários deslocamentos em sua trajetória.

No primeiro momento, o “gênero”, as relações entre homens e mulheres, pode ser decifrado através de duas categorizações: a racialização e a corporalidade. Quando a informante fala de suas relações afetivas, alude símbolos que denotam a cor da pele, os traços fenotípicos, o corpo, a estética negra como elementos condicionadores das escolhas dos homens em relação às suas parceiras preferidas. Esses “símbolos públicos”, para utilizar uma expressão geertziana, orientariam as escolhas e preferências afetivas, colaborando para a sua “solidão” afetiva.

Porém, a produção desses símbolos, já descritos, não se dá “fora” de um campo socialmente estruturado. Isto é, as escolhas afetivas de Anastácia foram delineadas devido a vários fatores objetivos: proveniente de uma família pobre e negra; filha de uma trabalhadora doméstica, viúva, solitária; e vivenciou, desde a infância a precariedade das relações sociais no bairro, legitimadas pela violência simbólica e pelo preconceito social e racial no local em que morava: “a neguinha, filha da lavadeira”. A violência, também, foi constituída nas relações afetivas com os garotos brancos e negros que a rejeitava na escola devido a seu “corpo gordo e africano”. Expressa-se, também, na percepção negativa de sua vida pessoal, em que na religião, uma “saída” para solucionar os problemas de ordem sexual e afetiva.

Porém, por meio das estratégias familiares, do trabalho doméstico de sua mãe, das redes de ajuda, Anastácia pôde investir na sua formação educacional nas escolas públicas de boa qualidade, o que lhe possibilitou trilhar um caminho ocupacional diferente da sua mãe e da

maioria das mulheres negras, o trabalho doméstico. Na empresa pública federal, que ingressara, por meio de concurso público, como boa parte de negros de sua geração, Anastácia experimentou uma certa mobilidade individual ascendente, um “passaporte” para a sua realização profissional e pessoal. No local de trabalho, construiu novas redes de relações sociais que lhe abriu caminhos para a sua prática política e inserção no movimento social.

No movimento social, Movimento Negro, Anastácia ganha “prestígio” político e se torna uma liderança (dirigente) de uma grande entidade política em Salvador. A partir daí, a sua rede de relações afetivas, embora se ampliasse (com os militantes negros), não conseguiu manter relações afetivas estáveis com estes e nem com outros homens negros (“eles só querem ‘ficar’”).

A sua percepção política das relações de gênero (relações desiguais entre homens e mulheres) e das relações raciais (entre negros e não- negros) associadas ao corpo racializado (fenótipos, estética), paradoxalmente, ao invés de atrair parceiros, teria obstruído suas relações amorosas estáveis. Seu discurso feminista “crítico”, bem elaborado sobre as relações e as práticas do racismo / machismo, afastaria seus pares – masculinos-heteros-negros-militantes da sua vida afetiva desejada: (“para eles, nós as militantes somos problemáticas”). Os vários marcadores sociais - feminista negra (gênero e raça), mais de trinta anos (geração), prestígio político e *status* econômico (classe) contribuíram para uma desestabilização no campo afetivo.

Em seu relato, Anastácia referiu-se a um modelo ideal-típico de homem negro militante. Seria um homem diferente dos demais, politizado, consciente, inteligente, compreensivo, amoroso, trabalhador e que seria capaz de construir um relacionamento estável e respeitável. Ao elaborar um modelo ideal de homem negro, Anastácia, também, construiu um modelo ideal de igualdade de gênero (matriz heterossexual) que se confrontava o tempo todo com a realidade vivenciada por ela. O amor romântico chocava-se com o amor confluyente descrito por Giddens. Só que esse amor confluyente tem cor, tem “sexo”, tem “corpo”, logo é transitório e entra em conflito com o modelo proposto. A trajetória de Anastácia, mesmo sendo diferentes das trajetórias anteriores, possui alguns pontos semelhantes entre elas:

a) A origem social e familiar das três entrevistadas é semelhante, isto é, seus familiares, sobretudo, as mulheres negras (mães, avós) trabalharam na lavoura ou desenvolveram atividades como trabalhadoras domésticas; enquanto os seus pais, homens negros, foram trabalhadores braçais, operários da construção civil, da rede ferroviária, ou trabalharam na

agricultura; b) os familiares, pai mãe, provieram da meio rural e migraram posteriormente para a cidade grande. Outra observação é que as redes familiares foram importantes no processo de socialização dessas mulheres; c) A educação foi um meio importante de expectativas de melhorias de vida, de saída da situação de exclusão social na qual se encontravam, ressaltando que nas duas últimas trajetórias, a educação possibilitou uma mobilidade profissional e social, diferentemente da primeira informante cujo investimento de capital cultural foi insatisfatório na sua trajetória profissional, permanecendo no trabalho doméstico; d) A prática política foi um fator significativo nas trajetórias sociais e individuais, isto se evidenciou nas mudanças culturais e afetivas e nas técnicas corporais/ racializadas materializadas nas novas posturas frente ao mundo; e) No entanto, paradoxalmente, o acúmulo de capital político e cultural que as informantes adquiriram em suas trajetórias geraram um fio de tensão entre as diversas relações sociais (raça, gênero, classe, geração), contribuindo para a ausência de parceiros fixos no campo político.

Fico a me perguntar, se o modelo estável de relações afetivas e conjugais de matriz heterossexual se adequaria à realidade dessas mulheres negras, isto é, a sua história de luta diante da exclusão social, chefiando famílias, desafiando o “poder masculino”, aquilo que Landes²⁷⁸ denominou de um matriarcado negro na Bahia. É o que veremos na próxima história.

Nzinga: uma matriarca, filha de Oyá²⁷⁹

Segundo o mito africano, Oyá ou Iansã é a deusa dos trovões, dos raios, das tempestades. No Candomblé, ela é simbolizada como uma mulher guerreira, forte e independente, que luta pelas suas conquistas e as de seu povo ao lado do guerreiro Xangô. Sua cor é o vermelho e seu símbolo é a espada. Outra curiosidade em relação às filhas de Iansã é que estas são consideradas, segundo alguns autores, como “mulher-homem” devido a seus atos de bravura e as suas relações afetivas com os parceiros homens²⁸⁰.

²⁷⁸ Ver Landes, Ruth *A Cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967 [1947].

²⁷⁹ Oyá em Yorubá quer dizer Iansã no Candomblé. É conhecida também por Santa Bárbara no sincretismo religioso, da Igreja Católica.

²⁸⁰ Landes, 1967 [1947], p. 303.

Esta é a história de Nzinga. Quando eu a entrevistei pela primeira vez, em 2001, no ambiente de trabalho, perguntei-lhe seu nome e a sua origem, Nzinga disse: “sou fulana, tenho trinta e sete anos e sou filha de Iansã, com muito orgulho”. Nesse momento, percebi que a relação de Nzinga com o Candomblé era muito forte, aliás, Nzinga é filha de santo e “recebe” [materializa] Iansã. Não é à toa que, várias vezes em seu relato, ela se auto-percebe pelo arquétipo dessa Orixá feminina, que é considerada guerreira e desafia o poder dos homens.

Eu conheço Nzinga, há mais de uma década. Fomos integrantes do Grupo de Mulheres (GM) da mesma organização política do Movimento Negro. Nessa ocasião, em 1991, quando eu ingressei nessa entidade, Nzinga já fazia parte da organização e já militava no movimento negro há mais tempo. A minha convivência com ela, nesse espaço, se encerrou em 1995, quando Nzinga e todo o GM, com exceção de mim, por razões de natureza política saíram da organização.

De lá para cá, a nossa relação política (algumas vezes ficou abalada em função destas divergências já citadas) se deu por meio do movimento negro mais geral e das redes de relações que nutríamos através de amigos em comum. Desse período para cá, Nzinga vem se solidificando enquanto uma lidernaça negra no campo da religião de matriz africana. A sua trajetória de vida está relacionada a sua atuação política nestes movimentos e a sua prática religiosa. Vamos entender um pouco mais desta história intrigante.

A família de origem

Nzinga nasceu em Salvador, Bahia, tem 37 anos, autotransclassifica-se como negra. Diferentemente das informantes anteriores, tem uma filha, fruto de um casamento que durou pouco tempo. É a filha mais velha do casamento de seu pai com sua mãe e tem dois irmãos homens. Seus pais são originários do interior da Bahia, ambos chegaram muito cedo em Salvador. Seu pai é negro e pobre, trabalhou em várias ocupações. Foi pedreiro, garçom e aposentou-se, recentemente (há seis anos atrás), como funcionário de uma empresa pública do Estado. Sua mãe, também, negra e pobre, quando chegou a Salvador aos 14 anos, começou a trabalhar como empregada doméstica, tinha então quatorze anos de idade, o que confirma os

dados sobre o trabalho doméstico, geralmente as trabalhadoras iniciam-se muito cedo na profissão²⁸¹.

Filha de uma trabalhadora doméstica e de um pedreiro, Nzinga e seus dois irmãos sempre moraram em bairro popular. Segundo seu relato, apesar da pobreza, seus pais conseguiram “se virar”, “para não faltar nada” a ela e a seu irmão, principalmente a educação. Nzinga estudou em escola pública, como a maioria das entrevistadas de sua geração, o que lhe possibilitou escolher uma profissão mais valorizada socialmente.

O grande desejo da mãe de Nzinga é que ela concluísse os estudos e se realizasse profissionalmente. Segundo Nzinga: “eles (os pais) nunca estudaram, por isso eles faziam questão que eu estudasse, que eu me tornasse uma profissional competente e honesta, uma pessoa do bem”²⁸². Seguindo o conselho de seus pais, principalmente de sua mãe, Nzinga dedicou-se aos estudos. Após ter completado o segundo grau, passara no vestibular e ingressara numa Universidade particular em Salvador, no curso de Letras. Nesse período, inicia, também, a sua vida profissional. Primeiro, trabalhou como secretária num escritório, “fazia um pouco de tudo”, depois como guia turística numa empresa e, *a posteriori*, como secretária (datilógrafa) de uma empresa de propaganda. A função de datilógrafa foi adquirida quando Nzinga era uma adolescente. Segundo seu relato “se não fosse sua mãe” que insistira para que ela fizesse um curso de datilografia, não teria oportunidade de exercer a profissão que exerce atualmente, a de secretária.

Em 1985, Nzinga ingressou numa grande empresa pública federal, na função de datilógrafa, como prestadora de serviços. Em 1986, nessa mesma empresa pública, foi efetivada como técnica e secretária, onde trabalha até hoje. A sua trajetória profissional tomou um outro curso da trajetória de sua mãe, em função do grau de investimento que tivera na área educacional. Paralela à sua atividade de Secretária, realiza trabalho pedagógico com jovens afro-descendentes no bloco afro Ilê Aiyê. É educadora de um grande projeto de extensão ligado à Universidade Federal da Bahia, onde desenvolve trabalhos sociais e pedagógicos com jovens afro-descendentes e carentes, numa instituição constituída, majoritariamente, por mulheres negras

²⁸¹ Segundo dados da PNAD (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio) de 1999, há 502.839 crianças e adolescentes trabalhando como domésticas no Brasil. ver esses dados na revista Maria, Maria. Trabalhadoras domésticas – quem são e o que pensam, UNIFEM, ano 4, nº 4, p.33.

²⁸² Ver a questão da ética “de uma pessoa de bem” nos meios de populações urbanas de classe popular em Zaluar, Alba. *A máquina e a Revolta*: as organizações populares e o significado da pobreza. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ativistas. É representante de uma instituição política pública do Estado, voltada para a comunidade negra. Neste mesmo período, de 1985-1986, a vida de Nzinga passou por muitas modificações. Ela mesma percebe este momento como um marco em sua vida. O que aconteceu em sua trajetória?

O afeto e a política: amores impossíveis

A vida de Nzinga começou a se modificar quando ela tinha entre 17 para 18 anos. Nesse período, Nzinga era ainda estudante; estava no último ano de um curso profissionalizante na área de secretariado, numa escola particular que ela denomina de “fabriqueta”. Lá, conheceu um rapaz, segundo ela, “negro-mestiço da pele clara”. Eles se apaixonaram e namoraram durante algum tempo. Em 1985, em função de sua gravidez resolveram casar. Casaram-se, depois do nascimento de sua única filha.

Nzinga narra que sua vida conjugal era “tranquila e bonita”. Descreve seu parceiro como uma pessoa incomum, diferente dos rapazes de seu bairro; era um homem que teve uma educação diferenciada do meio popular do qual ele fazia parte, gostava de estudar, não usava drogas, era uma pessoa “caseira” (gostava de ficar em casa), segundo sua expressão, era “uma flor da lama”, distinguia-se dos demais homens, além de ser um bom pai para sua filha.

No entanto, após um ano de casamento, vários encontros e desencontros, Nzinga conta que sua relação já não era a mesma; refere-se a esta como uma relação “fragmentada”. Disse-me que apesar de seu parceiro ter sido uma pessoa especial, eles não tinham muita “identidade”. Perguntei-lhe por quê? Na percepção da informante, ela sempre se achou uma pessoa diferente das garotas do seu bairro. No período em que estudava na escola pública, aproximou-se de pessoas envolvidas em atividades políticas de esquerda, dizia sentir-se atraída pelo diferente. A autopercepção dessa diferença é significada nos gestos e na roupa, na maneira de vestir-se. Afirma que, naquela época, embora não fosse *hippie*, vestia-se como tal, com saias longas, batas, fumava cigarro (“careta”) e seu cabelo era no estilo *black Power*, mesmo antes de ingressar no movimento negro. Este seu estilo diferente, em sua percepção, chocava-se com o jeito de ser do seu parceiro, “arrumadinho”, “serio”. Mas, mesmo assim, a sua relação conjugal era equilibrada.

O casamento de Nzinga começou a fracassar, segundo ela, quando ela ingressou no movimento negro. Em 1986, começou a atuar no seu bairro por meio de um grupo cultural de jovens chamado Polêmica Negra. Esse grupo, formado por jovens negros da periferia, foi a sua primeira experiência de organização política. A partir desse grupo, Nzinga passou a fazer contato com pessoas do movimento negro organizado e, desde então, sua vida se modificou. Segundo ela:

Foi lá na ‘Polêmica Negra’ em Pernambués que eu comecei a participar das coisas do movimento negro, ir pra rua, pra os encontros, seminários, aí, conheci as pessoas do MNU (Movimento Negro Unificado) e aí veio a candidatura de Luiz Alberto (militante do movimento negro) para Deputado Federal e a de Luíza (militante do movimento negro) para deputada estadual, aí me aproximei... minha vida mudou.

Inserida no movimento negro, Nzinga cada vez mais se sentia distante de seu parceiro. Afirma que o movimento negro precipitou uma crise conjugal que já estava sendo gestada. Refere-se aos seus projetos de vida, alega que seu parceiro era “doméstico” demais e “se conformava com as coisas”, não tinha muitos horizontes, inclusive intelectuais, enquanto ela “queria sempre e sempre mais”, e afirma: “eu sou uma pessoa de Iansã!”, “eu não me conformo com pouca coisa”. Os projetos de vida de Nzinga, associada à sua prática política vão influenciar a sua separação conjugal.

Depois de ingressar no movimento negro, Nzinga diz que “nunca mais foi a mesma”. Este fato teria mudado a sua relação com o mundo e com as suas experiências afetivas. O que aconteceu no movimento negro? Como sua prática política influenciou em sua vida pessoal e amorosa?

As relações afetivo-sexuais no movimento negro

Como sugere Bourdieu ²⁸³, trajetória é uma rede complexa de relações sociais. No caso de Nzinga sua trajetória está entrelaçada a várias redes sociais. Nzinga, quando era jovem, conheceu um rapaz, namorou, engravidou, casou-se e se separou do seu parceiro, pai de sua filha.

²⁸³ Ver Bourdieu, Pierre. *L’illusion Biographique*, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n 62/ 63, juin, 1986, Paris.

Depois que ingressou no movimento negro por meio do grupo cultural que havia no seu bairro chamado, “Polêmica Negra”, a sua vida mudou.

Em 1998, após a dissolução do ‘Polêmica Negra’, Nzinga filia-se ao Movimento Negro Unificado, uma grande entidade nacional do movimento negro organizado. Nesse período, ingressa no grupo de mulheres (GM) daquela entidade. Esse grupo, que funcionou de 1980 até 1995, no qual eu também participei, tinha como objetivo elaborar políticas de intervenção de “gênero e raça” para as mulheres negras junto ao poder público na sociedade baiana, além disso era um grupo que visava disputar poder no interior da entidade, sobretudo contra os homens que ocupavam cargos de direção no âmbito municipal, estadual e nacional.

De 1998 até 1993, Nzinga participou do Grupo de Mulheres do MNU. Este grupo tinha vários propósitos políticos, um deles, era criar um espaço de reflexão política contra as ações do racismo e do sexismo dentro e fora da organização. Outro objetivo, segundo Nzinga, era debater e combater as práticas “machistas” dos homens com relação aos seus relacionamentos amorosos com as mulheres negras dentro e fora da entidade. Eu mesma tive oportunidade de acompanhar parte dessa discussão como integrante do GM da entidade citada; inclusive, foi nesse espaço, que as ativistas negras reclamavam de “rejeição da mulher negra pelo homem negro”, e da “solidão”; discursos até hoje predominantes nos grupos de mulheres negras organizadas.

Quando Nzinga iniciou sua militância política no movimento negro, sua preferência afetiva ganhou outro sentido. Ela mesma refere-se a seu ex-cônjuge como um homem “limitado”, tanto do ponto de vista político, (“ele não gostava de movimento negro”), quanto do ponto de vista dos projetos individuais. No movimento negro, Nzinga conheceu outros homens “interessantes” com os quais se relacionou. De acordo como seu relato, sentiu-se atraída por aqueles homens inteligentes, politizados e poetas. Apaixonou-se por alguns deles, sendo inclusive correspondida, e, também, manteve “um caso” com homens casados, mas todas as suas relações afetivas não foram fixas, sempre transitórias.

Outro dado acionado na entrevista da informante refere-se à preferência dos “militantes” negros por parceiras negras não-militantes e por parceiras brancas. Um dos argumentos de Nzinga e também, das outras ativistas selecionadas, é que o homem negro “militante” não tem expectativas em manter relacionamentos duradouros com as mulheres negras

ativistas. De acordo com a informante, as ativistas negras são “extremamente críticas”, são mulheres que “assustam os homens”. Segundo seu depoimento:

Uma mulher como eu? Os homens fogem, eles não gostam de ser questionados, de ter alguém que ameace a sua estabilidade. Eu tive uma experiência com um militante negro dentro da entidade (MNU) ...ele dizia o tempo todo que eu tinha capacidade de entender as coisas, porque a mulher dele não era militante, então ele achava que ela merecia cuidado, eu não, eu tinha que ser forte, não chorar, entender tudo... ser “mulher macho”, sim senhor”!

Em outro momento da entrevista, Nzinga contou-me que certo dia foi almoçar no restaurante próximo ao seu trabalho. Um fato lhe chamou atenção, sentou-se à mesa ocupada por mulheres idosas, com mais de 65 anos de idade.; todas brancas e sozinhas, sem companhia masculina. Ao sentar-se à mesa para almoçar, percebeu que as mulheres citadas a olhavam com medo. Em sua concepção, essas mulheres a estranharam devido ao preconceito racial expresso no seu visual. Nzinga semelhante à Dandara, tem o cabelo no estilo *Dready look (rastafari)*, não muitos longos. Veste-se também com roupas de estilo africano, tons fortes, coloridos ou, então, a depender do dia, veste-se de branco. Usa contas que simbolizam os Orixás. Seu estilo “afro”, em sua opinião, teria assustado tais mulheres idosas. No entanto, Nzinga sentou-se a mesa, mesmo assim, e ficou surpresa ao ouvir aquelas mulheres se queixarem sobre uma questão que lhe era familiar: a “solidão”.

Mais uma vez a questão da idade/geração foi acionada como um marcador importante nas preferências afetivas das entrevistadas. Nzinga, ao narrar essa história, acionou categorias- raça e do gênero - que favorecem ou não as preferências afetivas. A depender do contexto cultural e histórico, raça e gênero podem ser categorias que ganham significados diferenciados em interação com outros marcadores sociais. Mulheres negras de certa faixa etária, ativistas políticas, com nível de instrução ou não, pertencentes a uma certa religião podem influenciar “positivamente” ou não nas preferências afetivas entre mulheres negras e seus parceiros/as. Tal percepção desconstrói qualquer idéia essencializadora e determinista de uma identidade fixa acerca do “ser mulher”. Outros fatores culturais, como a política e a religião podem influenciar nas escolhas dos indivíduos.

A religião

Em 1992, Nzinga viveu momentos difíceis na sua vida pessoal e política. Segundo ela, a sua vida estava toda “desmantelada”. Refere-se a problemas de natureza política e espiritual. Em 1993, Nzinga juntamente com outros militantes do MNU, inclusive militantes do GM (Grupo de Mulheres) afastaram-se da entidade por motivos de crise política. Tal fato, associado a outros, como a morte de uma militante do grupo e problemas familiares e afetivos, colaboraram para o seu afastamento da entidade e a sua inserção definitiva no Candomblé.

Em 1993, Nzinga inicia-se espiritualmente no Candomblé; este seria um novo marco de sua trajetória. O espaço religioso, reorienta sua atuação política, dedicando-se à comunidade religiosa. No candomblé, recria redes de relações: a “família de santo” que, segundo sua narrativa: “lá eu me sinto em família, com minha Mãe religiosa e com meus irmãos de santo”. Uma outra ativista negra do campo religioso, uma Makota de um terreiro, ao ser entrevistada, afirmou que as pessoas no Candomblé a família- de- santo impede de que as pessoas se sintam sozinhas. No caso de Nzinga, a sua inserção nesse espaços gerou ambigüidades. Ela admite que a sua filiação religiosa ao Candomblé, suas obrigações espirituais, podem ser um obstáculo no relacionamento amoroso. Refere-se ao enclausuramento necessário às suas obrigações espirituais. Afirma que seus parceiros afetivos tiveram dificuldades em compreender a sua vocação religiosa; no entanto; no terreiro de Candomblé, não mantém relacionamentos amorosos. Nzinga percebe o Candomblé como um espaço “que me deu muita força para eu encarar a minha vida desta forma; é no Candomblé que a gente vê mulheres fortes, auto-suficientes que cuidam de suas famílias, como eu”.

Nzinga, sendo uma filha de Iansã, autopercebe-se como uma mãe guerreira, independente, que gosta de lutar por seus ideais pessoais e políticos. Sendo assim, a reeleitura que faz de sua vida está relacionada, também, com sua orientação religiosa. Iansã, segundo o mito africano, “é uma mulher guerreira, que teve muitos amantes”²⁸⁴. Nzinga, apesar de se achar solitária por não ter encontrado seu parceiro afetivo “ideal”, não desiste de ter vários parceiros amorosos transitórios, inclusive mais jovens do que ela. Assim, sua “solidão” é resultante de vários fatores culturais e políticos, em que o campo político é tenso, “explosivo”, de amores

²⁸⁴ Landes, ib., p.303.

possíveis, não ideais. Será que isso também ocorre com uma intelectual negra com 60 anos de idade? É o que veremos na próxima história.

Mahin:uma intelectual negra

Segundo Hooks²⁸⁵, “o intelectual não é apenas alguém que lida com idéias, (...) intelectual é alguém que lida com idéias transgredindo fronteiras discursivas, porque ele ou ela vê a necessidade de fazê-lo. Segundo, intelectual é alguém que lida com idéias em sua vital relação com uma cultura política mais ampla²⁸⁶”.

Hooks em seu texto “intelectuais negras”, acentua as condições históricas nas quais os sistemas de dominação, como raça, gênero e classe, interferem no imaginário coletivo, negando às negras capacidade para desenvolverem um trabalho intelectual, mental, pois o que se esperaria destas na representação coletiva é da negra que pode “servir” aos outros, como fruto do pensamento da escravidão que se sobrepujou ao corpo naturalizado.

Hooks estava falando das intelectuais afro-americanas, porém mesmo falando de um contexto sócio-cultural diferenciado, suas formulações são interessantes para entendermos como as condições históricas singulares podem influenciar na forma como mulheres negras se situam no meio acadêmico, isto é, como são vistas, como se percebem, quais os caminhos que percorreram? Ou, nesse caso estudado, como as desigualdades têm influenciado nos seus relacionamentos amorosos, na sua situação de solidão?

Hooks, criticando Cornel West, um intelectual afro-americano que escreveu “O Dilema de um Intelectual Negro”, afirma que não se pode desconsiderar o “impacto do gênero” nas relações sociais que definem papéis diferenciados entre homens e mulheres ou como certas idéias do masculino e feminino são concebidos nesse contexto. Mas dentre vários pontos abordados no texto de Hooks, três chamaram atenção para esta tese:

i) A importância de se levar em consideração o imbricamento das hierarquias sociais descritas na (s) experiência (as) de ser uma intelectual negra e no imaginário social; ii) a

²⁸⁵ Hooks (1995).

²⁸⁶ Id,ib., p.468.

influência de outros fatores, como a política, o engajamento político e sua relação com a academia; e por último, iii) o medo do isolamento da “comunidade”, identificada por Hooks, é uma barreira impeditiva para as negras optarem pelo trabalho intelectual²⁸⁷.

Esses três pontos são sugestivos de como a trajetória de uma intelectual negra no contexto cultural específico, nesse caso, terceiro mundista, brasileiro e baiano pode delinear trajetórias sociais e afetivas diferenciadas ou semelhantes daquele contexto analisado por Hooks. A trajetória a seguir, tem como objetivo, mostrar como tais marcadores sociais, incluindo geração, são delineadores importantes nas escolhas afetivas e na situação de “solidão” de uma intelectual negra chamada Mahin.

A família

Eu entrevistei Mahin pela primeira vez, em 2001, em sua residência. A entrevistada estava em seu pequeno gabinete de leituras, onde havia uma pequena estante, um computador e uma cadeira, escrevendo, o seu último capítulo da tese de Doutorado e uma pequena estante repleta de livros e textos políticos e científicos. Mahin mora sozinha, porém sempre perto da casa de sua mãe, num bairro de classe média baixa. Depois, analisando sua trajetória, resolvi entrevistá-la. Um dos fortes motivos que me fizeram retornar a campo está relacionado com ao fato de Mahin ser uma das poucas entrevistadas na faixa etária dos 59 anos de idade e, além disso, ter o perfil de “intelectual”, já que só entrevistei mais uma ativista reconhecida como intelectual negra no campo do movimento negro e na academia. Esta última, porém, se encontrava numa faixa etária inferior. A ausência de intelectuais negras é significativa e, em certa medida, pode ser atribuída a aqueles processos sócio-culturais e históricos identificados por Hooks em sua pesquisa. Como foi visto, nas trajetórias anteriores as informantes provêm de origens sociais precarizadas e tentam “burlar” as desigualdades sociais através de estratégias familiares e de ajuda na manutenção e no acesso à educação. No caso da trajetória de Mahin, tais mecanismos sociais foram importantes para ela se tornar uma intelectual.

²⁸⁷ Hooks, ib., pp.469- 471.

No final de 2003, quando fui entrevistá-la pela segunda vez, Mahin tinha 61 anos de idade. No entanto, quando lhe perguntei a idade, ela desconversou e parecia constrangida com a pergunta. Só depois de muito tempo, no decorrer da entrevista, sem querer, revelou-me sua idade, apesar de já ter calculado o tempo entre a primeira e a segunda entrevista.

A informante autoclassifica-se como negra. É liderança do movimento negro em Salvador há três décadas. Semelhante à entrevistada anterior, sua linguagem corporal lhe denuncia. Quando eu a entrevistei, estava vestida com um lindo vestido estilo africano, em tons claros. Tem um porte mediano e um rosto bem mais jovem do que a idade que possui. Também usa símbolos referentes à cultura afro-brasileira. Seu cabelo é crespo, natural, estilo *black power*.

Mahin é pedagoga. Mestre e doutora em educação pela Universidade Federal da Bahia. É professora da Universidade Estadual da Bahia e escritora. Têm muitas publicações na área de educação pluriétnica; uma de suas publicações mais conhecidas é sobre a discriminação do negro no livro didático. É solteira, nunca foi casada e não tem filhos.

Mahin nasceu em Salvador num bairro periférico. É a filha mais velha do segundo casamento de seu pai com sua mãe. Se pai casou-se duas vezes, sendo que no primeiro casamento tivera seis filhos e, no segundo, com sua mãe tivera mais seis. Ao todo eram doze filhos, sendo que três faleceram. Do segundo casamento ficaram duas mulheres e três homens.

Os pais de Mahin eram pobres e negros, ambos provieram do interior da Bahia. Seu pai era pescador e, depois, tornou-se operário, e sua mãe trabalhava na lavoura, colhendo frutas e café. Após migrar para Salvador, trabalhou como empregada doméstica. Conheceram-se nessa cidade, casaram e constituíram família. Seu pai faleceu na década de 70 e sua mãe está com 90 anos de idade. Mahin e seus irmãos, apesar da pobreza, todos estudaram e a maioria deles ingressou na Universidade. Ela mesma diz com orgulho: “todos eu puxei, eu puxei os meus irmãos para o estudo”. Como Mahin conseguiu educar-se e torna-se uma intelectual?

A educação formal

A educação formal foi um meio importante de mobilidade individual do grupo de mulheres analisadas. Na trajetória de Mahin, a educação cumpriu um papel importante em sua

vida e na vida de sua família. Diferentemente de outras trajetórias, em que geralmente um dos membros consegue mobilidade social e outros não, na família de Mahin, todos os seus irmãos, homens e mulheres, formaram-se, tornaram-se universitários e profissionais bem sucedidos. Mahin conta que:

Meu pai, ele pedia que eu lesse a bíblia para ele, o jornal, todos os dias, eu lia, lia, lia para ele. Naquele tempo a gente não tinha televisão, não tinha rádio, não tinha nada, a nossa casa era muito pobre, todo mundo estudou com dinheiro de arremate, a gente fazia arremate para vender, para comprar comida, comprar livro, para não faltar a escola.

Mahin sempre estudou em escolas públicas de boa qualidade, isto também lhe possibilitou adquirir um bom capital cultural ao longo de tempo. Além do incentivo de seus pais, contou com a rede de amizade, de parentesco simbólico, apoio de sua madrinha, por exemplo, que lhe preparou para o exame de admissão. As redes de amizade, de parentes consangüíneos e fictícios são importantes elementos de re-ordenamento das trajetórias sociais das entrevistadas, na alocação de seus membros familiares no processo educacional e no mercado de trabalho.

Além disso, não se pode desmerecer o papel que a filha mais velha tem na socialização dos membros mais jovens. Esta, na maioria das vezes, cumpre uma função de segunda mãe ou “mãe pequena”, análoga à função da *Makota* dentro do terreiro de Candomblé, isto é, zela pela casa e pelos irmãos, auxiliando a mãe maior. É interessante registrar esse fato porque tais atribuições de gênero no seio da família podem regular formas de conduta na vida afetiva. Tal responsabilidade familiar pode ser um fator que obstrua certas relações amorosas estáveis na vida de certas mulheres, como a de Mahin, por exemplo; ocupou-se na educação dos irmãos e sobrinhos, no entanto, nunca se casou. Voltarei a este ponto mais tarde.

Mahin concluiu o segundo grau em 1963. Em 1965, ingressou numa universidade pública no curso de Pedagogia. Neste período, teve o seu primeiro emprego como escrituraria de um banco. Em 1968, conclui o curso universitário e se torna pedagoga. Em 1970, faz outro concurso e inicia sua vida como pedagoga numa escola pública. Na década de 80, influenciada pelo Movimento Negro da Bahia, elabora um projeto de pesquisa sobre “estereótipos e preconceitos em relação ao negro no livro didático”, projeto que deu origem à sua pesquisa de Mestrado e à publicação, mais tarde, de seu livro. Em 1988, Mahin torna-se Mestre em educação. Em 1994, após vinte anos de magistério, é aprovada no concurso para professores de uma

universidade pública do estado, onde leciona até hoje. Em 1997, ingressa no Doutorado na área de Educação, enfocando o mesmo tema; em 2001, torna-se Doutora em Educação.

Entre as décadas de 80 e 90, a trajetória profissional de Mahin decolara. Lecionando na universidade citada, desenvolveu vários trabalhos relacionados à questão pluriétnica na área de educação, direcionados para a questão negra. Mahin ao mesmo que se solidificava como uma intelectual no âmbito acadêmico, ganhava prestígio social e político no movimento negro. Entretanto, a dupla atuação não se dá de forma harmoniosa, segundo a entrevistada:

Eu sou uma intelectual negra, uma pesquisadora e sou muita discriminada, a gente nunca é chamado para as coisas dentro da Universidade, só quando é para fazer palestras para fora, essas coisas, mais qualquer coisa que você precise dentro da Universidade chamam pessoas de fora, é o não reconhecimento da sua competência, é o não reconhecimento de você enquanto pesquisador, profissional, é muito ruim; é uma das militâncias mais duras é dentro da Universidade.

O relato acima de Mahin revela uma tensão existente entre a academia e sua atuação política no movimento social. Isto é tão significativo em sua narrativa que ao falar dessa tensão a entrevistada se emociona e chora. Contou-me que certo dia uma colega sua de trabalho chegou para ela e disse: “você quer trazer o Ilê Aiyê para dentro da sala?”. Mahin desenvolve e coordena trabalhos educativos com jovens do Ilê Aiyê, aliás, mais do que isso, ela acompanha o bloco desde o seu surgimento na década de 70. A sua militância política no Movimento Negro se iniciou nesta época. Foi ali que tudo começou...

O movimento negro e a academia: tensões constantes

O começo mesmo... o despertar para a questão negra foi o Ilê Aiyê. A passagem dele em setenta e quatro, eu estava na rua com duas colegas minhas, e apareceu o Ilê, aí elas disseram que “coisa horrível aqueles negros de vermelho”, eu achei tão bonito, e aquilo me tocou muito, e eles começaram a cantar, eu chorei de emoção, aquilo me despertou para a questão negra.

A partir daquele momento do surgimento do bloco afro Ilê Aiyê, em 1974, Mahin iniciara sua atuação no Movimento Negro. Em 1978, ela conhece uma grande intelectual negra e ativista do movimento negro da época, a antropóloga Lélia Gonzáles com quem teve os primeiros

contatos políticos em Salvador. Após o primeiro contato com Lélia e com outros militantes negros locais, Mahin ajudaria a formar o “Grupo Nêgo”, que, em 1978, deu origem a fundação do MNU (Movimento Negro Unificado) na Bahia.

Quase uma década depois, Mahin e outras pessoas fundaram um grupo de trabalho no MNU chamado “Robson da Luz”; que tinha como objetivo discutir o negro e a educação. Foi por meio deste grupo, que Mahin começou a fazer um trabalho prático pedagógico no sentido de “contar a história do negro, aquela que não era contada nas escolas de primeiro grau”. A partir daí esse trabalho lhe despertou para a problemática da questão racial, desdobrando-se em um projeto de pesquisa voltado para a questão na área de educação.

Mahin contou-me que, na época quando o grupo de educação passou a desenvolver um trabalho prático com os professores negros acerca da “verdadeira história do negro”; setores do MNU criticavam tal iniciativa, acusando o grupo de “pedagogismo”. Ela e o grupo apostaram na proposta, resultando num projeto de formação para professores. Esse fato é ilustrativo de como já havia tensões naquela época no interior do MNU, sobretudo no que se refere à noção de político e não político. O “pedagógico” não era concebido como uma ação política eficaz para alguns grupos.

Relatou-me de outras divergências internas na entidade entre as mulheres e os homens. No relato de Mahin, um grupo de homens teria sido expulso dentro da organização devido á atitudes “machistas” com as mulheres do movimento e, também, devido às preferências afetivas por mulheres brancas ou de “pele clara”. Tais atitudes teriam desembocado no afastamento desses “militantes” da entidade. Entrevistando outras ativistas que fizeram parte dessa organização na época, esse fato foi, também, relatado. Havia uma delimitação bem nítida entre as práticas “machistas e feministas”, era uma disputa não só entre os sexos, como se configurava na disputa política acirrada entre outros grupos pelos cargos de direção hegemônica da entidade²⁸⁸.

Na década de 90, Mahin tornava-se professora de uma grande universidade do estado da Bahia. Ali começa aliar sua atuação política com a academia. A atuação em dois espaços diferentes, simultaneamente, tem levado a novas tensões entre seu ativismo e o trabalho intelectual.

²⁸⁸ Ver esta discussão na dissertação de Silva (2001).

Se por um lado, a política foi responsável por sua legitimação enquanto um “quadro” pensante e atuante no movimento negro, por outro lado, esta mesma atuação traria conflitos políticos no meio acadêmico. A autopercepção desse processo de tensões e ambigüidades acerca de seu papel enquanto ativista e intelectual negra tem se configurado em insatisfação e no isolamento “intelectual” que sofre diariamente na academia: “eles não nos reconhecem, não querem trabalhar esta questão [racial]”. Ou, então, expressam-se nos conflitos existentes nas relações com colegas de trabalho, com os intelectuais não-ativistas, e, ainda, na disputa da produção do conhecimento que subjaz concepções políticas diferenciadas acerca da realidade social: “eles são universalistas, marxistas, acham que a única coisa que separa as pessoas é a classe”.

Em momentos informais, tive a oportunidade de conversar com outros militantes do movimento negro (homem e mulher), os quais estão se “legitimando” como intelectuais. Considerei esta conversa bastante elucidativa no que diz respeito ao papel do intelectual negro/a ser conflituoso e ambíguo, sujeito a embates com os não intelectuais dentro do próprio campo da “militância negra”.

Segundo algumas narrativas, setores do movimento negro percebem os intelectuais negros ativistas distantes da comunidade negra que atuam, ou, no melhor dos casos, como “individualistas”, “academicistas”, ou “elitistas”. Há dois níveis de conflitos que se interpelam nas falas citadas, semelhantes ao que Hooks²⁸⁹ havia constatado na sua pesquisa com intelectuais negras no contexto norte-americano: “(...) o receio de parecer egoísta, de não fazer um trabalho tão diretamente visto como transcendendo o ego ‘servindo’ outros”. Ou ainda, “ (...) mais uma vez enfrentamos, de maneira diferentes, problemas de isolamento e envolvimento com a comunidade”.

Todavia, na narrativa de Mahin, não encontrei uma tensão com relação ao seu trabalho intelectual dentro do movimento negro. O conflito vem na direção inversa: as relações conflituosas existentes na academia devido à sua posição enquanto intelectual negra ativista. Mahin ganhou legitimidade no movimento negro desde cedo, promovendo ações relacionadas com sua prática pedagógica direcionada, também, para a pesquisa científica. Em todo caso, sabe-se, por meio de outras pesquisas, que essa relação não é nada harmoniosa; ao contrário, esta

²⁸⁹ Hooks, *ib.*, p. 472.

coloca sob “suspeita” o envolvimento político e o reconhecimento profissional dos intelectuais negros/as nos dois campos de atuação, como foi abordado na pesquisa de Hooks e em outros estudos recentes²⁹⁰. A trajetória social e política de Mahin foram importantes na condução e na orientação de sua escolha intelectual. Será que isso ocorreu também como suas escolhas afetivas?

A solidão

Antes de iniciar esse item, quero registrar a dificuldade que eu tive para extrair informações sobre os relacionamentos afetivo-sexuais de Mahin. Na primeira entrevista, realizada, em 2001, Mahin falou pouco sobre suas experiências amorosas, o que me levou a retornar ao campo em 2003, além dos outros motivos já mencionados. Mahin tem 61 anos de idade, nunca foi casada e não tem filhos. Desde cedo, quando ainda era jovem, auxiliava sua mãe na administração da casa e na socialização dos seus irmãos menores, preocupando-se com a formação educacional e profissional destes. Perguntada porque nunca se casou, respondeu-me que desde sua juventude não pensara em casar e nem ter filhos, pois “praticamente viveu para essa [sua] família”, referindo-se à sua mãe, irmãos e sobrinhos e logo em seguida retrucou “mas eu me sinto realizada em muitas coisas”.

Mahin relatou-me que teve várias relações afetivas, desde quando tinha 17 anos de idade. Contou-me que, nesse período, estava fazendo o segundo grau numa escola pública quando conheceu um rapaz que foi muito importante na sua vida pessoal e profissional. O rapaz a incentivou a continuar seus estudos, na época. Ressalta que esta foi sua grande e primeira paixão, mas não deu certo, não me revelou o porquê, disse-me “ser coisa de adolescente”.

Com 23 anos de idade, Mahin tivera sua segunda paixão por um homem negro, segundo ela, “muito bonito”, ele a pediu em casamento, mas naquele momento sentia-se insegura em relação à escolha que teria que fazer. Ela o amava, no entanto, segundo seu relato:

Eu tive medo de sofrer por amor, eu tive experiências na infância que me deram antipatia muito grande, eu sempre achava que eu não resistiria de casar com uma pessoa e ver a pessoa com outra, eu sempre achava que eu não iria resistir e sucumbir. Ele era muito bonito e muito paquerador.

²⁹⁰ Ver o artigo de Pereira (1999).

Ao falar desse momento, percebi que Mahin se emocionara. Houve um silêncio por alguns segundos, depois recompôs a voz, ainda num tom emocionado, e disse: “na minha cabeça, eu sempre quis ter um carro, e um apartamento pra eu morar; filho, nem pensar, coisas da vida passada”. A entrevistada evitou contar detalhes dessa fase de sua vida. Na continuação de seu relato, relatou-me que após ter “perdido” à oportunidade de se casar, teve outras propostas de casamento, no entanto, não se sentia atraída por seus pretendentes.

Na década de 80, Mahin teve relacionamentos afetivos transitórios com vários homens. Perguntei-lhe se os homens eram negros, ela respondeu-me que sim. Lembrou-se que só tivera um relacionamento com um homem branco, quando era universitária, mais velho do que ela. Como era de se esperar, a família de seu namorado não aceitou o namoro por causa da questão racial, o que teria abalado a relação e levado ao seu término.

Na década de 90, Mahin mantivera um relacionamento de seis anos com um homem estrangeiro (africano), porém, a distância entre eles não permitiu a estabilidade afetiva almejada. Em 2001, teve uma outra paixão, cujo relacionamento durou um ano, com outro africano que “tinha duas esposas e queria que eu fosse a terceira”; por esse motivo terminou a relação. Depois de várias relações instáveis, Mahin revelou-me que a partir da década de 90, vem mudando seu modo de se relacionar com o “outro”. Acentua que o sentimento, o envolvimento emocional, é um importante fator para constituir uma relação a dois e revela :

Eu acho que com a aproximação dos 60 [anos de idade] a gente vai ficando... eu não sei, está sendo muito difícil de se encontrar hoje um parceiro..., porque esta questão de só querer ter relações sexuais sem sentimento não dá, eu vou até voltar para a minha terapia de novo.

Um dado observado no relato de Mahin é que, em nenhum momento, ela citou relacionamentos afetivos com homens negros militantes. Contudo, em outros momentos, revelou-me que os militantes negros, com raras exceções, relacionavam-se com muitas parceiras, ao mesmo tempo, ou, então, preferiam parceiras fora do “grupo”. Suponho que este seja um dos motivos pelos quais Mahin não se relacionou com tais militantes. Fora os relacionamentos afetivos descritos e que “não deram certo”, Mahin preenche sua solidão com a convivência familiar: “desde dos 22 anos que eu moro sozinha, mas sempre perto da minha família”.

Além disso, o trabalho acadêmico lhe ocupa boa parte de seu tempo: “eu viajo muito fazendo pesquisa, dando entrevistas” e afirma: “eu não tenho este sentimento de solidão, eu sou uma pessoa só, mas quando eu posso, eu fico em minha casa, lendo, estudando, vendo televisão”.

Em relação ao lazer, relatou-me que “adora sair só” ou com a irmã ou com as amigas, gosta de ir ao cinema, ao teatro e participar das atividades festivas e políticas do movimento negro, principalmente das atividades político-culturais do Ilê Aiyê.

A vida de Mahin segue um curso muito singular, porém, semelhante em alguns aspectos das ativistas políticas analisadas. Tal percurso, também, a conduziu à situação de solidão. Vejamos onde estas trajetórias se encontram e se distanciam.

Um primeiro fator observado é que, em todas as trajetórias das ativistas políticas, há pontos em comum:

a) Elas provieram de uma origem social precarizada, pobre. Seus pais desenvolviam trabalhos braçais de baixa qualificação, como operários da construção civil, trabalhadores rurais e pescadores; enquanto a linha materna, mães, avós e tias exerceram ocupações como trabalhadoras domésticas; aliás, este fato é inusitado, todas mulheres negras foram trabalhadoras domésticas; o que se observa é uma tripla articulação perversa dos marcadores de raça, classe e gênero nas histórias dos grupos familiares de origem;

b) Observou-se que há uma tendência a endogamia racial nesses arranjos conjugais dos grupos familiares: mulheres (mães) e homens (pais) negros constituíam uniões, o que implica também em mudanças dessas relações de união nas gerações seguintes;

c) A educação (pública) foi o principal meio de mobilidade social individual das entrevistadas, por meio das redes familiares de parentesco consangüíneo ou redes de ajuda, possibilitando melhoria de capitais sociais e econômicos na vida das ativistas através de sua inserção em ocupações mais valorizadas socialmente, com exceção no caso específico da trabalhadora doméstica analisada; estas trajetórias sociais foram reguladoras das escolhas afetivas, sobretudo na articulação das hierarquias sociais de gênero, raça, sexualidade, classe social e outros;

d) A política foi um marcador importante na reorientação da trajetória individual e afetiva das informantes. Isso se expressou em novas elaborações das relações sociais e raciais por meio das tecnologias racializadas do corpo. Essa re-elaboração foi percebida a partir de uma rede de significados que se positivaram em vários contextos: o lazer, a escola, as redes de amizade, o movimento social, a religião, a estética, o trabalho, as relações afetivas. Entretanto, a prática

política conjugada com os dispositivos do gênero desestabilizaram com outras categorias sociais, como a de raça, classe e geração, gerando um campo de tensões permanentes no campo afetivo e político, promovendo uma instabilidade afetiva das ativistas negras analisadas, o que colaborou para sua situação de solidão.

No entanto, observei algumas diferenças entre as mulheres ativistas analisadas. São elas:

1) Uma diferença entre elas diz respeito à posição dentro da estrutura social, é o caso das trabalhadoras domésticas, cujo capital sócio-cultural é baixo se comparado com as outras trajetórias que experimentaram ascensão social, expressas entre mulheres acadêmicas x feministas; empregada x patroa; mulher negra x mulher branca; gorda x magra; constituindo-se num conjunto de relações;

2) Outras diferenciações também foram assimiladas no campo político, estas se expressaram da seguinte forma: mulher negra x homem negro; mulher negra x mulher branca ou mulher “clara”, mulher negra politizada x mulher negra não politizada, negras jovens x negras idosas, mulher negra homossexual x mulher branca homossexual, intelectuais ativistas x intelectuais não-ativistas, entre outras. Em todas as outras relações, aquela que ficou mais *marcada* nas trajetórias afetivas das entrevistadas foi o par de relações: gênero, raça e política. Estas desestabilizaram as relações afetivas estáveis, conjugando-se e permutando-se entre si, distanciando o “afetivo” do “político”, acentuando as hierarquias sociais, bem como contribuindo para a solidão afetiva das ativistas negras analisadas. Isto se evidenciou nas aproximações possíveis dentro do grupo das ativistas negras, a partir de afinidades políticas e históricas originárias de um mesmo campo político.

CAPÍTULO 4: AS TRAJETÓRIAS SOCIAL-AFETIVAS DAS MULHERES NEGRAS NÃO-ATIVISTAS

O presente capítulo tem como objetivo analisar a trajetória afetiva de cinco mulheres negras não-ativistas, isto é, que não atuam em movimentos sociais ou em quaisquer organizações. Não são lideranças políticas, o que não significa que as entrevistadas não tenham percepção política sobre as suas próprias trajetórias. A escolha das mulheres selecionadas pautou-se no critério geral da pesquisa, ou seja, as informantes, até o momento da pesquisa, não tinham parceiros afetivos fixos, encontravam-se em situação de não-união. Outros critérios de escolha foram utilizados: profissão, idade, renda, escolaridade. A escolha desse grupo se deu em função da necessidade de explorar as semelhanças e diferenças entre as mulheres desse grupo (as não-ativistas) em comparação com a do primeiro (as mulheres ativistas).

Carmosina: “em busca de um lugar ao sol”

Era um domingo, precisamente março de 2003, quando iniciei a entrevista com Carmosina. A entrevista foi realizada na casa de uma conhecida da informante. A dificuldade em entrevistá-la se deu em função de um “detalhe”: Carmosina como a maioria das trabalhadoras domésticas que entrevistei, não tem uma casa para morar. Reside no local de trabalho, isto é, na casa dos empregadores. Outro fato a ser registrado é que Carmosina, até o momento da pesquisa, estava desempregada, em função disso, para sobreviver trabalha como diarista. A história de Carmosina é triste e instigante ao mesmo tempo. Vamos saber um pouco mais.

Carmosina tem 26 anos, é solteira, não tem namorado e autoclassifica-se como negra. Nasceu no interior da Bahia, na área rural. Têm cinco irmãos, sendo três homens e duas mulheres; ela é a mais velha das irmãs. Sua família é originária do meio rural. A mãe de Carmosina, 53 anos de idade, educou os cinco filhos, sozinha, sem a presença do companheiro/pai. Segundo Carmosina, “meu pai foi embora com uma outra mulher e largou minha mãe”.

Carmosina, assim como Clementina, migrou do campo para a cidade de Salvador ainda quando era uma adolescente. Tinha na época 16 anos de idade. Perguntei-lhe por qual motivo teria migrado para Salvador. Segundo ela: “eu saí de casa para vir para Salvador trabalhar”. Semelhante a outras trabalhadoras domésticas que entrevistei, a precariedade da vida social no campo obrigou-a a migrar para a cidade em busca de trabalho com o objetivo de ajudar seus familiares. Para sobreviver no campo, toda a família trabalhava na aragem da terra, no plantio e na colheita. Segundo seu depoimento:

A gente só não morria de fome porque tinha uma banana para comer, uma carne assada e um pirão de água quente, é o que a gente comia na roça era isso, porque malmente o que a gente podia comprar e quando a gente não podia comprar a gente comia o que tinha.

Referindo-se aos motivos que teriam influenciado na sua saída do campo para cidade, Carmosina descreve a debilidade de sua vida no meio rural: “A água que a gente bebe é a água do rio, não tem encanamento, a nossa casa é de taipa, não tem energia”. E continua:

Depois que eu vim para aqui trabalhar, às vezes, eu deixo de comprar uma coisa para mim para mandar dinheiro para a minha família, quando o pessoal lá fica doente, aí eu pego o dinheiro que eu ganho e mando para eles, porque lá não tem médico, lá na roça eles têm mais dificuldades ainda do que aqui na cidade.

Esses dados confirmam a situação de extrema pobreza em que vive boa parte das trabalhadoras domésticas que migram geralmente do interior, da área rural, para a cidade em busca de trabalho e de melhores condições de vida para seus familiares. Um dado já observado por outros especialistas do tema, mas que merece ser destacado, são quase sempre crianças, pré-adolescentes, pobres, negras, em sua maioria, que ingressam as fileiras do trabalho doméstico remunerado, denominado, por elas mesmas, como trabalho “escravo”.

Longe da família, estas adolescentes iniciam-se no mundo de trabalho doméstico muito cedo, como atestam alguns estudos²⁹¹. É o caso de Carmosina. Quais foram os caminhos que percorreu? Como chegou até a cidade? Como se dá a dinâmica dessas relações sociais (gênero, raça, classe) em sua trajetória social e afetiva?

²⁹¹ Ver Castro (1991) e Kofes (1991)

O começo do fim: o trabalho doméstico

Como havia dito, Carmosina chegou à Salvador quando tinha apenas dezesseis anos de idade, isto é, há dez anos atrás. Ela foi a única dos filhos e das filhas a deixar sua família e aventurar-se a procura de emprego na cidade. Outro dado a ser registrado, é que as filhas/irmãs mais velhas são aquelas que cumprem esse “papel” de deixar o lar em busca do sustento financeiro. Em outras trajetórias observei também este fato. A socialização das filhas tende a assemelhar-se à função da mãe na educação dos irmãos pequenos, no zelo e na responsabilidade da sustentação familiar. A categorização de gênero / parentesco descrita influi na hora da escolha da ocupação a ser exercida pelas “meninas”, articuladas a outros fatores estruturais que contribuíram para o ingresso dessas mulheres no emprego doméstico.

Falando de sua educação familiar, Carmosina relatou-me que sua mãe era dona de casa, cozinhava, lavava e trabalhava no plantio; não era muito severa com os filhos, sobretudo, depois que seu marido a abandonou por causa de outra mulher. Os filhos foram educados com ajuda de seu avô. Depois que este falecera, sua mãe criou os filhos sozinha. Para garantir a educação dos filhos, irmãos, Carmosina e sua mãe contaram com uma rede de ajuda: “minha mãe malmente sabia das coisas, quem me ensinou a realidade da vida foi uma senhora que morava no interior”.

Também no caso da trajetória de Carmosina, ficou evidente a importância dessa rede de ajuda. Ao sair de sua comunidade rural para Salvador, o fez sob orientação de uma senhora que a conduziu ao trabalho doméstico e empregou-a em uma casa de “família”. Nessa casa trabalhou durante três anos, porém, de acordo com sua narrativa “eles [os patrões] me exploravam muito e eu nem tinha direito de falar nada, eu não sabia ler e nem escrever”. Contou-me que não possuía carteira de trabalho, não tinha folga aos domingos e “ganhava uma mixaria”. Aliás, é necessário registrar que é lugar comum as trabalhadoras domésticas relatarem a exploração no local de trabalho. Isso vem a reforçar as perversas categorizações que o trabalho doméstico abriga: classe, gênero, raça e geração como também já observou Castro²⁹² e Kofes²⁹³ em suas pesquisas.

²⁹² Castro, 1991.

²⁹³ Kofes, Maria Suely. *Mulher, mulheres. Diferença e identidade nas armadilhas da igualdade e desigualdade: interação entre patroas e empregadas domésticas*. (Tese de Doutorado, São Paulo, USP, 1990).

Carmosina falou-me que, devido às enormes jornadas de trabalho, adoecera; foi acometida por uma forte anemia. Neste momento, uma senhora, segundo ela “morena e de meia idade” que habitava na fazenda aos redores de sua casa na área rural, ajudou-a. Esta teria denunciado às autoridades legais em Salvador as suas péssimas condições de trabalho e reivindicado os seus direitos trabalhistas, junto ao sindicato das trabalhadoras domésticas. De acordo com seu depoimento:

Ela me ajudou porque eu estava com uma anemia muito forte, ela me tirou da casa [trabalho] e disse que ia ver meus direitos porque eu era de menor e que a minha família era muito pobre, da roça, e que ela ia conseguir um dinheiro para mim, pelo tempo que eu trabalhei e eles [os patrões] não pagaram. Ela entrou na justiça, a gente ganhou, ela me levou também no sindicato.

No relato de Carmosina, este episódio tornou-se um marco em sua trajetória. A palavra “direito” aparece, recorrentemente, na sua narrativa, sempre que se refere à situação de trabalho. Esses termos colocados em relação operam como um divisor simbólico de mudança em seu percurso. Tanto, assim, que ao descrever o seu passado, Carmosina relembra momentos de opressão: “eu era explorada, agora eu sei dos meus direitos”.

Relatando ainda sobre o trabalho, Carmosina contou-me que trabalhou em várias “casas de família”. Perguntei-lhe se nessas “casas” que trabalhara, sofreu algum tipo de violência física ou sexual. Segundo seu depoimento, os seus “patrões” sempre a respeitaram “eles nunca fizeram nada comigo”. Diferentemente de outras trabalhadoras domésticas entrevistadas, Carmosina não sofreu situações de assédio sexual ou tentativa de violência física praticada pelos “patrões”. Referiu-se, apenas, às relações de exploração no ambiente do trabalho:

Na época eu trabalhava na casa dos outros e ganhava uma comida, um salariozinho, uma roupinha e achava que era festa, mas não era, eu trabalhava domingo, feriado e tudo [...] eu não sabia os meus direitos porque eu não sabia nem ler e nem escrever, depois que eu conheci Creuza (Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Domésticos) e depois que eu comecei a estudar eu passei a exigir os meus direitos.

Outro elemento recorrente nos discursos das empregadas domésticas entrevistadas refere-se ao projeto de possuir uma casa “própria”. A casa passa ter uma significação importante para essas informantes, nas palavras de Carmosina: “dizer que é bom não é, se eu pudesse mudar de [trabalho] eu mudaria, porque trabalhar e morar na casa dos outros não é bom, é bom, a gente morar em nossa casa”. Entretanto, ter uma casa não significa necessariamente no sentido jurídico,

possuir um imóvel próprio. Ter uma casa “própria” significa morar num lugar que é percebido como seu, familiar, fora da “casa” do empregador.

Como demonstra Castro²⁹⁴ em sua pesquisa, essa diferenciação entre público-privado se constrói para as trabalhadoras domésticas de forma contrária às análises feministas tradicionais acerca do trabalho no âmbito doméstico. Segundo a autora, enquanto o espaço doméstico para o feminismo aparece como um lugar que deve ser desprivatizado, para as trabalhadoras, o doméstico ganha várias dimensões importantes²⁹⁵:

[...] Não é ao azar que um dos vetores da essencialidade do conhecimento feminista foi a conquista do público e a desprivatização do “lar”, buscando a fusão dos espaços sociais [...] já as trabalhadoras domésticas organizadas, por outro lado, reivindicam a separação dos espaços, e a sua realização como membros de classe operária passa por privilegiar o público como espaço político, e o direito ao privado, pela separação lugar da residência e lugar de trabalho.

No relato de Carmosina e das trabalhadoras domésticas analisadas, tal separação, também, se evidencia. Várias vezes, a informante refere-se à casa dos empregadores como um espaço público, de trabalho, a “casa dos patrões”, a “casa dos outros”; refere-se à separação, que Castro observa sobre a importância da casa como espaço privado, no projeto de ter um lar, uma casa própria, um ambiente familiar, como diz Carmosina, “trabalhar e morar na casa dos outros não é bom”.

Kofes²⁹⁶, também, observou esta problemática, por outro ângulo, nos escritos sobre o trabalho doméstico assalariado. Dialogando com várias autoras que escreveram sobre este tema, tal como Saffioti, Jelin, Abreu de Souza e outras, acentua a necessidade de investigar a especificidade do doméstico como um espaço simbólico, recheado de significações e constituído de relações sociais. Esse tipo de análise complementar e enriqueceria as pesquisas sobre o tema, cujo enfoque restringe-se em identificar se o trabalho doméstico remunerado se insere ou não nas classificações de trabalho capitalista, produtivo, improdutivo, se pertence à esfera do público ou do privado e seu caráter de classe, minimizando, assim, as representações acerca do trabalho doméstico *tout court*.

²⁹⁴ Castro, 1991.

²⁹⁵ Id.ib.,p.4.

²⁹⁶ Kofes.,ib,p.25-30.

Tais significações do trabalho doméstico, ressaltados tanto por Kofes como por Castro, vem corroborar com a análise da trajetória de Carmosina e de outras mulheres trabalhadoras domésticas investigadas - Clementina e de Zeferina, por exemplo. O doméstico ganha, de fato, várias dimensões, além daquela tradicional da esfera pública e privada e se expressa no projeto de vida: de um dia “ter um teto” e “uma família”.

Semelhante às outras trabalhadoras domésticas, Carmosina vê na educação formal um meio importante de mobilidade social “a gente tem que estudar e crescer pra ser alguém na vida”. Em sua narrativa, o trabalho doméstico é um trabalho digno, porém é um trabalho exercido por pessoas que não possuem capital cultural. Carmosina tem aspirações de mudança profissional: “meu sonho é ser jornalista”.

A escola: um meio de ascensão ?

Quando Carmosina chegou a Salvador, era analfabeta, não sabia ler e nem escrever. Após ingressar no emprego doméstico remunerado, começou a estudar. Naquela época, Carmosina tinha 17 anos de idade. Atualmente, cursa o 3º ano Colegial numa escola pública da cidade, segundo seu depoimento, cursou o ensino médio da 5ª a 6ª e da 7ª a 8ª séries, juntas, respectivamente, na chamada classe de Aceleração²⁹⁷. Isto lhe possibilitou “adiantar” o seu estudo. Como boa parte das entrevistadas e de acordo com dados oficiais²⁹⁸, as trabalhadoras domésticas quando estudam, o fazem a noite. Carmosina não fugiu à regra, disse-me que o trabalho doméstico não lhe permite estudar em outro turno:

Eu moro na casa dos outros [dos patrões] e às vezes não tenho tempo de estudar direito, porque quando a gente está estudando aí o patrão chega e diz: “vamos acabar logo com este estudo porque tem que cozinhar, lavar, passar, [...] estudar

²⁹⁷ Segundo Souza., 2002, p.312 (cf:Bussab,1997, p.3) sobre as classes de aceleração: “Basicamente, este Projeto visa eliminar a defasagem entre série e idade regular de matrícula, do CB à 4ª série, criando condições para que os alunos avancem em seu percurso escolar, passando a cursar uma série compatível com sua idade”.

²⁹⁸ De acordo com os dados do IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) e, também, com dados da OIT (Organização Internacional do Trabalho), de 2002, a rotina do trabalho doméstico torna-se incompatível com a educação formal, retarda a entrada das meninas e adolescentes na escola ou quando estas conseguem estudar, o fazem mais tarde. Na região metropolitana de Salvador, a média da frequência escolar é de 92%, quando se trata de serviço doméstico, este percentual cai para 50%.Vejam estes dados na revista Maria, Maria, UNIFEM, ano 4, nº 4,p.34.

de noite é péssimo e quando a gente chega do colégio e quer estudar a patroa diz:-“ tem que limpar a cozinha , tem que fazer o café”- aí quando vou ver o horário, já foi!

Além disso, relatou-me que há muitas trabalhadoras domésticas na escola em que estuda. Entretanto, segundo seu relato, muitas delas não assumem a profissão: “têm muitas colegas que têm vergonha de dizer que são domésticas, muitas não assumem que trabalham em casa de família”.

Ao relatar tal fato, Carmosina menciona a discriminação social existente na escola e em outros espaços sociais. Falou-me que o rótulo de doméstica é tão estigmatizado que muitas “meninas” preferem não assinar a carteira de trabalho para não “sujar” sua identificação profissional. Uma das maneiras encontradas pelas trabalhadoras domésticas para fugirem do estigma é negarem a identidade profissional, principalmente, no ambiente escolar.

Perguntei a Carmosina se ela também negava sua identidade profissional na escola em que estudava. Contou-me que diferentemente de suas colegas, assumia sua profissão, pois o que lhe importava socialmente era garantir a oportunidade de estudar: “eu quero é chegar lá com a minha força de vontade e passar por cima da vergonha [de ser trabalhadora doméstica], eu não acho nada de mais trabalhar em casa de família”.

Durante o relato de Carmosina, percebi a angústia com que descrevia as dificuldades encontradas na escola noturna. Se a educação para ela é “uma porta de saída” do trabalho doméstico, assim como o é para outras trabalhadoras domésticas entrevistadas, a educação pública, nesse caso, não oferece as condições mínimas de mobilidade social desejada. A própria Carmosina relata:

Eu acho que o ensino à noite é péssimo; falta professor, a gente vai estudar, aí não tem aula, aí a gente volta para casa de novo, As vezes eles [os professores] dão um trabalho rápido para a gente fazer e quando a gente diz que não está aprendendo nada, eles falam que é assim e diz que é culpa do governo [...] Aí o professor diz se a gente quiser ser alguma coisa tem que correr atrás, mas como? Sem falar na bagunça, os alunos não deixam a gente estudar, aquelas pessoas que querem alguma coisa ... Por isso que eu digo, eu vou votar em Lula, porque ele vai ver os direitos do pobre que passa fome e de nós preto.

Vê-se a importância que a educação tem para os grupos historicamente excluídos ou subalternizados. Bourdieu já sinalizava para esse fato entre a população pobre e imigrante na França. No caso do Brasil, há raros estudos que mostra a mobilidade entre as trabalhadoras

domésticas. De certo, que nos relatos das mulheres trabalhadoras analisadas, com exceção de uma ativista, nenhuma delas obteve mobilidade. No entanto, as entrevistadas que não são trabalhadoras domésticas conseguiram estudar e escolher outra profissão por meio do trabalho doméstico de suas mães/avós das estratégias familiares e das redes de ajuda²⁹⁹.

O projeto de vida de Carmosina se expressa na possibilidade de galgar um novo lugar social a partir da educação e da reivindicação dos seus direitos. Isto se explicita o tempo todo em sua narrativa, quando alude categorias sociais que operam como elementos significantes em sua trajetória. A educação ganha uma centralidade na medida que ela possibilita conhecer os seus direitos sociais “a gente quer estudar para ser alguém na vida, quem não estuda não sabe dos seus direitos”, realizar o sonho de ter uma casa “própria”, um lugar que é seu, ajudar os seus familiares, mudar de profissão, desvincular-se do estigma e das condições precárias do trabalho doméstico e “conquistar um lugar ao sol”. Até aqui percebe-se que a trajetória social de Carmosina é muito semelhante a das outras trabalhadoras domésticas investigadas. Apesar dos projetos de mudanças profissionais e sociais, a realidade concreta dessas mulheres as desafia e, muitas vezes, as impede de “driblar” estas barreiras sociais. Resta saber se Carmosina conseguiu “driblar” estas e outras barreiras de sua trajetória afetiva. Será?

²⁹⁹ De acordo com a pesquisa de Lima (1995), baseada nos dados da PNAD, de 1990, no Brasil, boa parte das mulheres negras (pretas e pardas) estão inseridas no serviço doméstico, 48% das mulheres pretas e 30,5% das pardas estão no estrato manual baixo. Entretanto, quando se analisa e compara a sua inserção em outras ocupações no estrato não manual alto com a escolaridade de outros grupos raciais e sexuais, Lima (ibidem.,p.495) chega a seguinte conclusão:

“O mesmo padrão é apresentado para as mulheres negras. Comparativamente, elas estão em desvantagem tanto em relação aos homens de seu grupo de cor, que conseguem uma maior representatividade no estrato não manual alto, quanto em relação às mulheres brancas, apesar destas apresentarem diferenças significativas em relação aos homens brancos. As mulheres brancas representam 43,4% nesse estrato, enquanto que as pretas e pardas apresentam percentuais de 20,5% e 38,9% respectivamente. Mesmo com altos níveis de escolaridade, as mulheres negras não conseguem atingir as etapas de mobilidade social que normalmente são proporcionadas pelo investimento em educação. A sua presença no estrato não manual baixo é importante e significativa; mas, como já foi colocado, o *status* desse grupo ocupacional é bastante limitado, o que dá às mulheres negras poucas possibilidades de melhorar sua situação sócio-econômica como os demais grupos[...]As informações aqui apresentadas assinalam que o segmento feminino negro permanece numa situação bastante desvantajosa. O fato de 48% das mulheres pretas e 30,5% das mulheres pardas estarem no serviço doméstico é sinal de que a expansão do mercado de trabalho para essas mulheres não significou ganhos significativos”. Ver Lima, Márcia. Trajetória educacional e realização sócio-econômica das mulheres negras, Revista *Estudos Feministas*, vol.3, nº 2(1995),pp.489-495.

O namoro: “os meninos são banda vôleu”

Referindo-se ao ambiente da escola, Carmosina relatou-me que nunca namorou com os seus colegas; segundo ela, eles não correspondiam às suas expectativas afetivo-sexuais. Ao falar da afetividade, a informante revelou-me percepções interessantes acerca das relações de gênero (neste caso, entre homens e mulheres), nelas contidas, a sexualidade, o trabalho, o corpo e a geração, vivenciados por elas e por outras “garotas” de sua escola.

Depois que veio para Salvador e se iniciou no trabalho doméstico remunerado, Carmosina afirma que praticamente não manteve nenhum tipo de relacionamento amoroso com os rapazes que conhecera. Alega que os rapazes eram quase sempre irresponsáveis, como a maioria dos meninos da escola “não querem nada da vida, só curtir”. Essa percepção acerca das relações afetivas é simbolizada recorrentemente na fala da informante através da palavra “curtição”. Os meninos de sua geração só querem “curtir”, não desejam ter um relacionamento sério e estável com as garotas. Esta falta de seriedade por parte dos garotos se expressa na, maioria das vezes, na gravidez indesejada de suas colegas da escola. A maternidade precoce entre jovens de classes populares é um assunto bastante debatido nas pesquisas sociológicas e antropológicas brasileiras. Segundo alguns estudos, a maternidade pode interromper um ciclo de vida dos jovens, sobretudo das meninas, ou, em alguns casos, nem sempre tal fenômeno é visto como algo indesejado e negativo³⁰⁰.

Entretanto, na percepção de Carmosina, a gravidez de suas colegas da escola é vista como um obstáculo, um erro, uma interrupção nos seus percursos individual e social. Por isso, Carmosina encontra dificuldades em se relacionar afetivamente com os rapazes de sua escola. Para ela, a possibilidade de engravidar de um rapaz “banda vôleu”, que “não quer nada”, impediria seus projetos pessoais e profissionais, como trabalhar, estudar e melhorar de vida. Sendo assim, a afetividade, o namoro só é possível quando conjugado com a realização profissional e educacional. De acordo com sua narrativa:

A maioria dos homens só quer curtir, e eu olho para as minhas colegas, têm muitas meninas grávidas na minha escola, para ter um namorado e ficar grávida

³⁰⁰ Refiro-me às pesquisas de Fonseca (1995); Sarti, (1996) e Almeida (2002). Ver o balanço dessa bibliografia em Almeida, Paula Camboim de. Gravidez na Adolescência em Grupos Populares Urbanos: Concepções de Idade e Maternidade in: Almeida et alli.(orgs.). *Gênero em matizes*, Bragança Paulista: CDAPH, 2002, p.177-212.

com uma pessoa que só quer curtir? Ficar grávida, sozinha, e ver meu filho passando por dificuldades que eu estou passando, eu não quero. É muito difícil, os caras hoje em dia só querem pegar a mulher para usar e deixar, eles não querem nada sério. Eles acham que têm muita mulher no mundo, por isso se acham o todo poderoso, é por isso que eu não gosto de namorar com alunos da escola porque eu acho que não é a pessoa ideal para ter um comportamento bom, tudo tem sua hora certa, muitas vezes o rapaz quer fazer o filho, mas não quer assumir. Eu sozinha, agora, posso correr atrás das minhas coisas (...) muitas garotas deixam de estudar pra criar os filhos e as vezes nem sabem criar, deixam os filhos passando fome (...). Eu já namorei um rapaz um tempão no meu interior, antes de vir para aqui. Depois que eu vim morar aqui em Salvador, eu deixei [de namorar] porque a maioria dos meninos é banda vôou, só quer curtir.

Na narrativa acima, é perceptível o entrelaçamento das categorias de gênero/classe e geração quando o assunto é relacionamento amoroso. Eu diria até, que a categoria gênero é acionada de maneira mais recorrente do que as outras categorias, quando a informante ressalta o comportamento sexual-afetivo dos garotos da escola e de suas próprias escolhas amorosas. A dificuldade que Carmosina tem de se relacionar com os homens está respaldada no modelo de gênero hegemônico: o homem é quem escolhe suas parceiras, as abandona quando estas ficam grávidas, assim como atribuem às mulheres a função de cuidar dos filhos, sozinhas.

Tais atributos de gênero se coadunam com recortes de classe e de geração. Afinal, “curtir”, “banda vôou” são categorias geracionais que denotam irresponsabilidade e instabilidade afetiva atribuídas, no relato de Carmosina, ao comportamento juvenil-urbano. A classe refere-se à carência material das jovens, são pobres - “deixam os filhos passarem fome” - e se expressa nos planos de mobilidade social através da educação. Diferentemente das outras trajetórias, até agora analisadas, a categoria “raça” não foi acionada como um fator que impediria ou dificultaria os relacionamentos amorosos de Carmosina. Pude constatar esse fato, em outros momentos de sua narrativa, quando a informante falou-me do corpo e do lazer.

Do lazer ao corpo

Uma estratégia metodológica utilizada para explorar um pouco mais a questão da afetividade na entrevista com Carmosina, foi adentrar na discussão das redes de sociabilidade. Entrevistando outras trabalhadoras domésticas, percebi que o lazer se configurava como uma das redes importantes de constituir relacionamentos, encontros amorosos, amizades, sobretudo aos

domingos; dia de folga das trabalhadoras domésticas³⁰¹. Entretanto, no caso de Carmosina, o domingo é um dia oportuno para ficar em “casa”, na casa dos patrões. Disse-me ser “caseira”, prefere assistir televisão, mas os seus “patrões” não a permitem. Gosta de ouvir rádio, quando pode. Falou-me que o espaço da rua a assusta, devido à violência, sobretudo à noite. Não gosta de ir a praia, gosta um pouco de carnaval. Confessou-me que apesar da violência no carnaval de Salvador, sai com as amigas para “dar uma olhada” nos blocos carnavalescos: “esse ano eu gostei de Margareth [Menezes] e Carlinhos Brown”.

Perguntei-lhe se nos dias de folga ela vai ao shopping e, se vai, o que gosta de comprar? Respondeu-me que gosta de comprar roupas na mão das “sacoleiras” ou então vai a um shopping bastante popular. Perguntei-lhe, como gosta de se vestir? Segundo alguns autores, as expressões corporais, as técnicas do corpo, revelam valores de certos grupos sociais e de uma dada cultura³⁰². A expressão do corpo de Carmosina revela sua simplicidade. Quando eu a entrevistei, estava vestida com uma calça jeans, simples, e uma camiseta de tom claro, discreta. Esta observação confirma a sua descrição com relação aos seus valores e ao comportamento feminino e maculino:

O que eu gosto de vestir assim é uma calça, eu não gosto de usar estas roupas devassas não, eu gosto de me comportar, eu não gosto daquelas roupas apertadinhas e vulgares, eu gosto de vestir uma saia também, mas não aquelas saias curtinhas demais. Às vezes as pessoas falam: ah! Carmosina você está parecendo uma freira, mas aí, eu falo que eu não vou andar por aí quase nua porque os homens não dão valor.

Um elemento percebido na análise de outras trajetórias, é que as trabalhadoras domésticas não ativistas, percebem o corpo e o afeto de forma diferenciada. Para as ativistas, o corpo é um veículo importante de resignificação de valores e práticas sociais. A manipulação de símbolos da cultura negra expressam ao longo de suas trajetórias, mudanças de percepção com relação aos modelos de comportamentos femininos tradicionais, na maneira como re-trabalham o

³⁰¹ Duas trabalhadoras domésticas analisadas falaram que o domingo é um dia importante de lazer, uma outra disse-me que aos domingos vai À Igreja (Assembléia de Deus) e uma outra disse-me que no domingo vai visitar os parentes ou vai á missa.

³⁰² Essa concepção deve-se á Mauss , Marcel. *Les techniques du corps. Sociologie et Anthropologie*, Paris:Quadrige/Puf, 9e édition, 2001,pp.365-386.

corpo, o cabelo, assim como contrariam o modelo hegemônico racial (estético) de identificação cultural³⁰³.

Estes símbolos corporais são leituras que expressam as formas como os indivíduos se relacionam com o “outro”, no terreno da sexualidade e da afetividade. Na narrativa de Carmosina e de outra trabalhadora doméstica não-ativista, não percebi essa transgressão de valores. Tanto assim, que ao longo de sua entrevista, identifiquei que Carmosina, freqüentemente, falava de categorias nativas que ressaltavam a importância de valores hegemônicos.

Eu vou várias vezes à missa, a minha família é toda Católica, eu sou Católica (...) eu agradeço a Deus por ser assim, porque se todo mundo fosse assim, como eu, o mundo estaria melhor, não haveria filho matando pai, pai matando filho, muitas mulheres dando seus filhos para os outros criarem. Deus é que me dá forças para lutar, sem fé em Deus a gente não consegue nada.

É interessante observar como Carmosina decodifica as suas subjetividades. Ao falar dos comportamentos masculinos e femininos, revelou-me que nunca teve relações sexuais. Admite que não consegue se relacionar, afetivamente e sexualmente, com homens cujos valores não sejam iguais aos seus. A busca por um parceiro ideal e de um relacionamento sério e duradouro está ancorado nas suas expectativas de reprodução de um modelo hetero-afetivo-conjugal-monogâmico proveniente, neste caso, de sua origem social e cultural (pobre e do meio rural), como ela mesma reafirmou em outros momentos de sua narrativa: “os meninos daqui (de Salvador) são banda vôlei”, em contraposição aos do interior?

³⁰³ Eu não quero afirmar que as mulheres negras investigadas que não utilizaram esses repertórios de identificação racial, sobretudo, por meio de símbolos corporais, não possam se reconhecer ou ser reconhecidas como negras, entretanto, não posso deixar de registrar que o corpo é um aparato importante de expressão dessas identidades culturais, que não são unívocas e nem a-históricas. Não posso afirmar que existe uma maneira única de ser negro/negra no Brasil, até porque esta classificação é complexa, o que consistiria numa visão reducionista e simplista afirmar que negro/negra é aquele ou aquela que necessariamente trança os cabelos, veste-se de uma indumentária africana, quando, na verdade, o racismo e as práticas de discriminação raciais atingem os negros/as de vários estilos estéticos e de várias segmentações sociais e étnicas. Por outro lado, não se pode negar os mecanismos ideológicos perversos que estabelecem padrões de beleza estéticos e preferenciais, eurocêtricos, que subjazem comportamentos, preferências, aceitação, inclusão dos grupos raciais brancos e exclusão de grupos raciais não-brancos e negros na estrutura social brasileira. Exemplo disso é a exigência que se tem no plano estético do requisito da “boa aparência” no mercado de trabalho e em outros espaços sociais para homens negros e, principalmente, para as mulheres negras. A discussão sobre a identidade negra é complexa, não comporta nenhum tipo de reducionismo, pois este tema é até hoje a grande problemática que envolve os estudos sobre relações raciais e cultura negra no Brasil. Daí a complexidade de não se entender o corpo numa dimensão, apenas, biológica, mas como um aparato político-cultural construído socialmente. O corpo expressa as ambigüidades vividas pelos sujeitos sociais em sua relação com o contexto cultural. Sobre esta discussão no Brasil, ver o livro de Gomes, Nilma Lino. *Sem Perder a Raiz - corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*, Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p.416; Munanga, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional x identidade negra*, Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p.152. Para uma discussão acerca do corpo negro, ver o livro de Fanon, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*, tradução de Maria Adriana da Silva Caldas. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

Falando de moda, de vestir-se, perguntei-lhe o que mais lhe agradava em seu corpo?

Ela respondeu:

Eu acho que é o meu rosto e o meu sorriso. Na verdade eu gosto do meu corpo inteiro, mas o meu sorriso e o meu rosto, porque eu não sou uma pessoa mal humorada, eu sou uma pessoa sorridente, no trabalho todo mundo diz que eu sou sorridente, mesmo quando eu estou com problemas..

De fato, quando entrevistei Carmosina, ela recebeu-me de forma simpática e sorridente. Porém, o intrigante, é que em nenhum momento quando a informante fala do corpo e de sua afetividade, os correlaciona com a categoria racial; diferente das entrevistadas do primeiro grupo (ativistas) que apontavam a racialização como um dos principais mecanismos de rejeição ou aproximação dos parceiros afetivos. A estética corporal, a cor, o cabelo, o preconceito e a discriminação foram apontados como elementos condicionantes da preferência afetiva sexual dos homens negros, por mulheres de outros grupos raciais.

No caso de Carmosina, o corpo tem uma outra linguagem, inscreve-se em outros códigos de referências culturais, transita em outros campos semânticos, como o da sexualidade, da maternidade, do comportamento feminino e masculino, da afetividade. Na escola, no lazer, na religião, esse corpo é disciplinado, como diria Foucault³⁰⁴.

Todavia, no âmbito do trabalho, esse corpo é um corpo revoltado, não é dócil. Isto se evidencia quando, recorrentemente em seus discursos e em sua prática, Carmosina ressignifica o corpo através do reconhecimento dos seus direitos enquanto trabalhadora doméstica: “eu antes era explorada [pelos patrões] agora eu sei dos meus direitos”. No plano da afetividade, o corpo é acionado como um veículo para estabelecer distinções de gênero - a maternidade - e a maneira de vestir-se, traduz, também, o comportamento sexual e afetivo “os homens não gostam de mulheres que se vestem assim”. Da mesma forma, o corpo é interpretado como um instrumento de reprodução de padrões hegemônicos, de negação ou ocultação de certas formas culturais. Pode-se dizer, que o corpo de Carmosina expressa uma trajetória social e afetiva complexa, regulada por marcadores de classe e gênero, acionados em sua narrativa com os marcadores de geração (quando fala das garotas e dos garotos da escola) e de ocultação/negação do fator racial.

A história de Carmosina embora contenha certas singularidades, cruza-se com outras tantas histórias semelhantes e diferentes da sua. Em que esta história se assemelha e se diferencia

³⁰⁴ Foucault, Michel. *Histoire de la Sexualité-I- la volonté de savoir*, Paris:Galimard, 1976.

da próxima narrativa? É o que mostrarei em seguida. A história de uma mulher negra chamada Acotirene. Quais são os elementos condicionadores de sua trajetória social e afetiva? Como raça, gênero e outros marcadores se entremeiam em sua história? Como se dinamizam? Como interferem em suas escolhas afetivas?

Acotirene: “a alegria da cidade”

Acotirene tem 48 anos, é soteropolitana, autoclassifica-se como negra. Têm seis filhos, dois foram frutos de seu primeiro casamento e quatro de outro relacionamento sem coabitação. Atualmente, está solteira e não mantém nenhum relacionamento afetivo-sexual. É autônoma, tem seu próprio negócio, “cozinha para fora”. É com essa ocupação e apoio familiar que Acotirene consegue sustentar seus filhos. Apesar da luta diária pela sobrevivência e educação dos filhos, é alegre; autodefine-se como uma pessoa “festeira”, daí a denominação “alegria da cidade”. Vejamos esta história alegre e desafiadora.

Trajetória familiar

Eu conheci Acotirene por meio de sua irmã, uma das minhas entrevistadas do primeiro grupo investigado (das ativistas políticas). A entrevista foi realizada na sua casa, no bairro dos Barris, lugar em que nasceu e reside até hoje. Ambas são irmãs por parte materna, sendo ela a mais velha. Acotirene e seu irmão são filhos da primeira relação afetiva instável de sua mãe; sua irmã citada é a mais nova e fruto do segundo relacionamento afetivo, também instável, de sua mãe com outro homem. Ao todo, são quatro irmãos, três biológicos, duas mulheres, um homem e uma irmã adotiva.

Acotirene reside no mesmo bairro que nasceu. O seu bairro está localizado, geograficamente, perto do Centro da cidade, porém, é um bairro considerado periférico devido à ausência de infra-estrutura. Há algumas décadas atrás, este bairro tinha um outro nome “Favela do Lobo”. A casa que Acotirene reside, juntamente com seus seis filhos e sua mãe, situa-se nas

encostas. Este tipo de arquitetura traduz a distância social dos moradores dessa localidade, inclusive a origem familiar de Acotirene. Sua mãe era pobre, trabalhadora doméstica e lavadeira. Seu pai foi motorista de táxi, depois abandonou sua mãe por causa de outra mulher. Sua mãe educou, sozinha, seus filhos; um modelo familiar matricentrado que se repetiu através de gerações!

Acotirene e sua irmã trilharam outro caminho profissional, daquele exercido por sua mãe: o trabalho doméstico remunerado. Entretanto, embora não exercesse essa mesma ocupação, a sua atividade ocupacional atual está relacionada com o espaço doméstico: a cozinha. Acotirene é cozinheira, “faz quentinhas para fora”. Com a comercialização de comida, aprendeu o segredo do paladar, seu tempero é delicioso, eu já provei. Ela faz pratos típicos e populares da comida baiana, como: caruru, feijoada, sarapatel etc em eventos festivos e domiciliares. A influência profissional familiar foi importante para essa função que exerce atualmente, pois aprendeu a cozinhar com sua mãe: “fui criada em casa de família, minha mãe ia trabalhar e me levava”. Este tipo de atividade é característico do mercado informal baiano, particularmente exercido por mulheres negras. Soares³⁰⁵ demonstra, que desde a primeira metade do século XIX, na Bahia, as mulheres negras escravas e libertas já exerciam este tipo de atividade no mercado urbano. Muitas eram ganhadeiras, quituteiras e quitandeiras, atividades que Soares classifica como as “vendadeiras de comida nas ruas”; tinham como base a influência da culinária africana, trazida pelos escravos de várias nações africanas, e da culinária indígena³⁰⁶.

A presença das mulheres negras nesse mercado, também, foi discutida por outros autores. Landes³⁰⁷ já observava a presença negra-feminina, no início do século XX, nas ruas de Salvador, das negras altivas, bem vestidas com o tabuleiro na cabeça³⁰⁸. Negras altivas e bonitas como Acotirene que, por meio da venda da comida sustenta seus seis filhos, sozinha, sem

³⁰⁵ Soares, Cecília Moreira. *Mulher negra na Bahia no século XIX* (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1994).

³⁰⁶ De acordo com Soares (ib.p.58): “As vendadeiras de comida na rua [...] podiam também improvisar cozinhas, onde colocavam pratos prontos e quentes, preparados à base de farinha de mandioca, feijão, carne seca, aluá, frutas, verduras, alimentos feitos com miúdos de boi, cujo processamento doméstico se baseava em técnicas da culinária indígena e africana.”

³⁰⁷ Landes, Ruth. *A Cidade das mulheres*, tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Coleção Retratos do Brasil, volume 6, 1967, p.316.

³⁰⁸ Landes (ib.p.22) descreveu: “[...] Por todos os cantos havia pretas de saías e torsos coloridos e blusas brancas que refletiam a luz do sol. Eram, em geral, mulheres velhas, na aparência robustas, confiantes em si mesmas, profundamente interessadas no trabalho do momento. Geriam açougues, quitandas, balcões de doces e frutas e as barracas onde se vendiam especiarias, sabão, contas e outras especialidades vindas da costa ocidental da África”.

parceiro. Aliás, como demonstra DaMatta³⁰⁹, “comidas e mulheres, assim, exprimem teoricamente a sociedade, tanto quanto a política, a economia, a família, o espaço e o tempo, em suas preocupações e, certamente, suas contradições³¹⁰”. Não é à toa, que os grandes ícones, na atualidade, da culinária baiana são justamente as quituteiras: as famosas baianas de acarajé³¹¹: Dinha e Cira, “o tempero” da Dadá, “o feijão” de Alaíde, são todas mulheres negras, chefes de família, algumas sem parceiros e que superaram a origem social da pobreza.

Até agora, viu-se que o trabalho doméstico remunerado e o trabalho informal (comercialização de comida) são meios de sustentação econômica das duas mulheres entrevistadas não-atvistas. A origem social e familiar é semelhante; são negras de camadas populares, entretanto, a família de Carmosina é proveniente do meio rural, a de Acotirene é urbana: Um dado comum entre elas, o fato de seus pais terem abandonado suas mães por causa de outras parceiras; outra diferença é quanto à faixa etária: Carmosina é jovem, tem apenas 26 anos de idade, enquanto Acotirene é uma mulher de 48 anos. A primeira nunca casou e a segunda já foi casada e tem seis filhos de dois relacionamentos. Aqui as trajetórias se afastam. Aonde se encontram? Como Acotirene conseguiu conduzir sua trajetória? Quais são os marcadores sociais que regulam a sua afetividade?

A escola, a rede familiar e de ajuda

Antes de trabalhar como autônoma, comercializando comidas para “fora”, Acotirene percorreu um longo caminho. Por intermédio das redes de ajuda familiar biológica e fictícia, conseguiu estudar e concluir o segundo grau (hoje, ensino médio). Quando tinha seis anos de idade, estudou numa escola pública, considerada, há décadas atrás, de boa qualidade. Depois de concluir o ensino fundamental (então, primário na época), foi transferida para uma outra escola

³⁰⁹ DaMatta, Roberto. *O Que faz o brasil, Brasil?*, Rio de Janeiro: Rocco, 1984, p.126.

³¹⁰ Id.ib,p.51.

³¹¹ Veja-se o belo trabalho de Hita-Hussel, Maria Gabriela. *As Casas das Mães sem Terreiro*: etnografia de modelo familiar matriarcal em bairro popular negro da cidade de Salvador, (Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2004),p.325. A autora analisa a trajetória de duas mulheres (bisavós), chefes de família: uma parteira e uma mãe –de- santo que é baiana de acarajé, de um bairro popular negro em Salvador, Bahia.

pública, também, reconhecida como grande centro educacional. Nesta última escola, Acotirene concluiu o ensino médio.

A iniciativa de Acotirene estudar em uma escola pública “seleta”, ou seja, “onde nem todos podiam estudar”, foi idéia de sua madrinha. Um das estratégias de pessoas de camada popular é valer-se dessas redes de ajuda que envolve geralmente a vizinhança ou parentes fictícios, padrinho/madrinha, os quais substituem os pais biológicos quando estes faltam ou quando estes necessitam de ajuda para os seus membros familiares. A ética da solidariedade e do apadrinhamento em meios populares, já foi observada por alguns estudiosos do tema na Bahia³¹² e no Brasil³¹³. No caso aqui mencionando, o apadrinhamento funciona como um mecanismo de torça e proteção social. Isto pode ser visto nas palavras da própria Acotirene:

Eu, praticamente, fui criada com minha madrinha porque minha mãe trabalhava na casa dela e eu vivia lá. Às vezes, vinha pra casa, mas quem me ajudou muito foi ela, porque foi ela que me colocou neste colégio, apesar de ser um colégio público, mas era um colégio que nem todo mundo podia estudar, ela conseguiu pra mim, eu estudava lá e depois quando eu tinha uns oito anos aí eu vim morar aqui direto com minha mãe, mas no início eu morava com ela [a madrinha].

Lembremos, que no caso de Carmosina, foi uma mulher (vizinha, que morava aos arredores de sua casa) que a encaminhou para a cidade, em busca de trabalho e que denunciou às autoridades legais as condições de exploração em que se encontrava no trabalho. No caso de Acotirene, essas redes sociais, acionadas pela solidariedade feminina, permitiram a ela e a seus irmãos um investimento razoável no seu capital cultural³¹⁴. Nesse caso particular, o apadrinhamento foi realizado pela “ex- patroa” de sua mãe, o que torna as redes de ajuda mais complexas, sobretudo quando analisadas sob os componentes de gênero, raça, classe e geração que as constituem, ou melhor, mesmo sendo mulheres diferentes - patroa x empregada, branca x

³¹² Ver os estudos de Azevedo, 1996 [1955]; Woortmann (1987) e Hita-Dussel (2004).

³¹³ Ver Da Matta (1987).

³¹⁴ Em outras trajetórias analisadas de mulheres negras de camada popular, observei que a rede de ajuda vem dos membros da família consangüínea, depois do parentesco fictício e depois de outras formas de ajuda, descritas acima, ou de vizinhos, amigos. No caso das mulheres de camada média, estas conseguiram mobilidade social por meio das estratégias da rede familiar, pai, mãe. Todavia, estas, sem exceção, ressaltaram a importância da figura da mãe/avó, com ou sem parceiro, no investimento econômico e na sua educação. Essas estratégias, também, se multiplicaram entre as mulheres negras selecionadas que experimentaram mobilidade social. Elas investem no capital educacional dos seus sobrinhos, irmãos, filhos (quando têm) ajudam financeiramente toda sua família. Acredito que isto é uma característica das famílias negras, chefiadas ou não por mulheres na Bahia. Ver as trajetórias familiares de outras entrevistadas nos capítulos 3 e 5. Ver, também, Pacheco (2003).

negra, nova x “meia idade”, pobre x classe média - o apadrinhamento funcionou como um mecanismo de intermediação (negociação) dessas identidades e diferenças.

Por intermédio dessas redes de ajuda, Acotirene e seus irmãos estudaram, pois como a própria entrevistada revelou-me, sua mãe, como trabalhadora doméstica e analfabeta, não teria condições, sozinha, de investir no capital cultural dos seus irmãos. Sendo assim, a sua madrinha foi responsável pelo investimento cultural de alguns membros de sua família. Sua irmã ingressou na universidade, formou-se e hoje é uma funcionária pública federal. Seu irmão não concluiu o colegial, desistiu; e Acotirene não conseguiu ingressar na universidade, tentou duas vezes, mas não obteve êxito. Todavia, a escola em que estudara fosse de boa qualidade, no que se refere ao ensino fundamental e médio, Acotirene não deixou de sofrer alguns constrangimentos no espaço escolar.

Era uma escola boa, mas tinha muita gente branca e discriminação. Na escola tinha uma quadra de esportes que existe até hoje e o pessoal que estudava em escola pública não podia entrar na quadra, só quem podia era o pessoal do internato, era um sistema misto, porém separado, aí eu um dia entrei e me suspenderam por uns três dias, aí mandaram chamar a minha mãe (...) Quando eu tinha seis anos, a minha madrinha me colocou no internato, era uma coisa horrível, a gente não podia falar nada, eles ficavam escutando atrás da porta, eu fiz a primeira série neste colégio, mas não cheguei a terminar porque eu contei tudo a minha mãe (...) era um colégio rígido e perverso, eu tinha muito medo de dormir sozinha, elas me obrigavam a dormir sozinha e eu ficava apavorada a noite.

A leitura que Acotirene faz desses constrangimentos, está associada a vários tipos de preconceitos. Segundo ela, na escola pública em que estudara havia negros, em contraposição ao internato, que “só estudava brancos, de classe média”. Em sua compreensão, os constrangimentos que sofrera devido aos padrões rígidos da escola, vêm a confirmar a sua situação de subalternidade “silenciada” num espaço privativo, pago, diferente do ambiente em que estudou posteriormente, na escola pública, em que convivia com os seus semelhantes. Após ter estudado nesses dois colégios, um internato e um público, Acotirene transferiu-se para outra escola pública, lá concluiu o ensino médio.

Acotirene exerceu várias atividades, como auxiliar de escritório e vendadora numa panificadora. Em 1989, passou a ter o seu “próprio negócio”. Nesse período, inicia a comercialização de “quentinhas para fora”. Ela narra como tudo começou:

Eu comecei a fazer em casa as quentinhas em 1989. Aí, eu comecei a vender quentinha para fora, na PROPEG [empresa de propaganda]; tem mais ou menos dez anos que eu vendo quentinhas para eles. Depois, eu arranjei outros locais, na universidade, no comércio; depois eu comecei a fazer encomendas, o pessoal começou a me procurar e eu faço isso até hoje, não trabalhei mais em lugar nenhum, vivo, assim, vendendo almoço.

Atualmente, Acotirene tem uma renda média mensal, de dois salários mínimos. É com essa renda que sustenta seus seis filhos, além de contar com a ajuda financeira de sua irmã mais nova (que tem um capital cultural e financeiro melhor do que o seu) e da pequena aposentadoria de sua mãe. Seus filhos foram frutos de um casamento e de outro relacionamento afetivo. Como isso ocorreu? Como foi sua trajetória afetivo-sexual?

Entre dois amores

A trajetória afetiva de Acotirene é diferente da trajetória de Carmosina. Nesse ponto, pode-se dizer que há um afastamento entre elas. Esta última é jovem, nunca se casou, não tem filhos e é proveniente do interior. A primeira pertence a uma outra idade/geração, já foi casada, tem filhos e é soteropolitana. Como essas duas trajetórias chegaram ao mesmo ponto em comum? Mulheres “solitárias”, sem parceiros fixos? Como gênero e raça e outros marcadores sociais contribuíram nas suas escolhas?

Eu nunca fui muito de namorar, eu era mais paqueradora, hoje em dia as meninas dizem que é só “ficar”, na minha época era paquerar, eu paquerava os meninos da escola, mas eu nunca gostei de namorar com eles porque eu achava que eles não prestavam. Assim, com 13 anos de idade, conheci o meu primeiro namorado mesmo, foi com ele que eu me casei e depois me separei.

Acotirene tinha 13 anos de idade, quando conheceu seu primeiro namorado. Ela o conheceu no seu bairro, onde reside até hoje. Segundo seu relato, o seu namorado era “branco, branco”. Perguntei-lhe se ele era moreno e ela respondeu-me: “ele era branco mesmo”. Acho a distinção importante para o objeto de discussão desta tese, pois, como se sabe, boa parte da população brasileira autot classifica-se racialmente através do *continuum* de cor. Além disso, Acotirene é uma das poucas entrevistadas que manteve um relacionamento afetivo estável com um homem branco, o que torna sua trajetória mais intrigante e singular. De acordo com seu

relato, seu namorado era jovem e, apesar de morar no mesmo bairro pobre, provinha de uma família de classe média baixa. Ele estudava na escola pública. Depois que seus pais faleceram, abandonou os estudos e passou a trabalhar com o cunhado (marido da irmã) como desenhista: “ele tinha o dom de desenhar, trabalhava no escritório de arquitetura, elaborando projetos e desenhando plantas”.

Segundo Acotirene, o seu namorado não era preconceituoso “porque ele sempre gostou de namorar meninas escurinhas”, já a sua sogra era, não a aceitava na família: “ela dizia na minha cara, negra! me xingava toda”. Acotirene só conseguiu se casar com seu namorado, porque sua sogra já havia falecido na época. Revelou-me que, até hoje, a família de seu ex-marido os rejeita, ela e seus filhos, devido à sua condição racial: “eles não aceitam negro na família”.

Depois de seis anos de namoro, Acotirene e seu namorado resolvem casar. Nesta época ela tinha, então, 19 anos de idade. Foi neste período, que Acotirene conheceu o seu segundo amor:

Eu me casei com 19 anos, mas nessa época, antes mesmo de eu casar, eu conheci uma outra pessoa (...) não deu certo eu ficar com essa pessoa, aí eu voltei para o meu namorado, aí a gente casou (...) mas, depois eu voltei para o outro, não deu certo e meu marido me aceitou de volta.

Mesmo depois de ter casado com o seu namorado, Acotirene não deixou de se relacionar com o seu novo parceiro amoroso. Segundo ela, o seu marido era um homem bondoso, mas ela não o amava como o segundo parceiro. Procurei saber um pouco mais da informante, quais seriam as razões de sua escolha afetivo-sexual por dois parceiros tão diferentes do ponto vista racial? Um era branco, como a própria informante definiu “ele era branco mesmo, branco, branco”, E o outro era negro, “negão”. Como se deu as escolhas? Como os marcadores de gênero e raça se intercambiavam?

Ao relatar a sua trajetória afetiva, Acotirene revela como a categoria raça informa não só características biológicas, mas, também, a própria cultura e outras relações sociais, contrariando alguns pressupostos pós-modernos, que insistem em suprimir o conceito de raça em detrimento do de etnia. Aqui, nesse caso abordado, os dois conceitos se complementam. No relato de Acotirene, isso se evidencia quando a informante alude os motivos que fizeram com que ela se casasse com um homem branco, aos 19 anos de idade, pai de seus dois filhos mais velhos, e

abdicasse de um relacionamento estável em função de outro, um homem negro. Vejamos sua narrativa:

Ele [ex-marido] era uma pessoa ótima, ainda é, mas faltava amor da minha parte, porque eu acho que eu gostava muito mais do outro [segundo parceiro] quando eu conheci esta outra pessoa que é o pai das minhas quatro filhas, eu conheci no carnaval, o outro [o primeiro marido] não gostava de carnaval, ele não gostava de festa, e eu gostava muito de rua, e assim eu conheci ele [o outro] no carnaval.

Acotirene conheceu o seu segundo parceiro em 1976, no carnaval de Salvador. Ela mesma narra como tudo começou:

Eu estava com 19 anos, foi em 1976, eu estava no carnaval pulando de “pipoca” e ele saiu no bloco chamado Secos e Molhados, um bloco [de percussão] que saía do Tororó. Eu tinha uma amiga que era amiga dele, aí ela me apresentou a ele, aí nós ficamos juntos, eu disse a ele que eu era noiva e tinha um compromisso com outro. Mas ele insistiu e a gente ficou só nos beijinhos, acabou o carnaval e os beijinhos ficaram na mente, aí a gente continuou se encontrando, e eu não tinha terminado ainda com o meu noivo, aí minha mãe disse: - ‘ou fica com um ou com o outro, eu não quero isso aqui em minha porta’. Aí, eu terminei com o meu noivo, que eu não gostava muito e fiquei com o que eu conheci no carnaval. Aí depois de um tempo eu briguei com esse e me separei e retornei para o meu noivo. Aí, a gente se casou, eu fiquei cinco anos com ele, tivemos dois filhos (uma menina e um menino), depois nos separamos. Aí, eu voltei para aquele que eu conheci no carnaval, que é o pai de minhas quatro filhas.

Durante a entrevista, Acotirene contou-me que seu primeiro parceiro era um bom pai, um homem responsável e que a tratava muito bem como pessoa e como mulher. Perguntei-lhe, então, por qual motivo não teria ficado com este que atendia a tais expectativas afetivo-sociais? Segundo seu depoimento, o seu primeiro parceiro, que era um homem branco e de classe média - baixa, não compartilhava dos mesmos valores e de práticas culturais que lhe eram significativas para se manter um relacionamento afetivo. A rua, o lazer, as festas populares, o carnaval, por exemplo, são elementos que simbolizam, na concepção da informante, a sua feminilidade e afetividade.

Tais práticas da cultura negra e popular estruturam as relações de gênero de Acotirene com os seus parceiros, se pensarmos a cultura negra como um conjunto de valores, comportamentos e símbolos que denotam sociabilidade e sentimento de pertencimento a um

grupo³¹⁵. Esses sistemas de referências públicas, como a rua, o lazer e a música, criaram um elo de identificação entre Acotirene e seu parceiro negro. Ao falar de seu parceiro branco, Acotirene alude categorias de negação de identificação racial quando afirma: “ele não gostava de rua, de carnaval, de festa”, enquanto o outro “era festeiro, me levava para rua, eu conheci no carnaval, a gente saía muito para as festas”.

Várias pesquisas antropológicas têm demonstrado a importância das redes de sociabilidade da chamada cultura negra-popular. A música, a dança, a bebida são manifestações culturais que traduzem a reafirmação de grupos subalternizados, formam ou fortalecem laços de afetividade entre esses indivíduos em espaços sócio-culturais. Daí Acotirene balizar sua escolha por um parceiro negro que compartilhasse desses *habitus*. Isso se explicita mais uma vez na sua narrativa:

Esse[segundo parceiro] que eu conheci no carnaval, não presta, ele é alcoólatra, trabalhava em oficina, era pintor, não estudava, não era instruído, o primeiro era mais educado, me tratava bem, era um bom pai, só que o outro era uma pessoa que gostava muito de passear, e eu ia atrás, ele era farrista e nesta farra eu tive quatro filhos com ele, ele diferente do primeiro, nunca assumiu os filhos, registrou todos os quatro, mas não assumiu, mas eu gostava dele [...] éramos dois farristas, a gente gostava de sair e de beber, de ficar na rua, o outro não, era um homem caseiro, gostava de um programa mais calmo e eu gostava de coisas mais eletrizantes, mais animadas.

Nesse sentido, pode-se afirmar que as relações étnico-raciais foram acionadas na trajetória de Acotirene, à medida que informaram valores diferenciados vivenciados por indivíduos de grupos “raciais” e culturais distintos. Não é à toa que tais valores foram definidores da escolha de Acotirene por outro parceiro. Mas, se por um lado, as relações étnico-raciais aproximaram Acotirene de seu segundo parceiro, negro, por outro lado, as relações de gênero desestabilizaram. Acompanhemos a continuidade da história.

A relação afetiva de Acotirene com o seu segundo parceiro (negro) durou mais de 15 anos. Era uma união informal, sem coabitação; como afirma a informante, “ele vivia na casa dele e eu na minha”. Apesar de sua união ter durado 15 anos, Acotirene não vivia em harmonia com o seu segundo parceiro. Disse-me que a relação conjugal terminou, devidos a alguns fatores, um deles, referia-se à questão da paternidade. Teve quatro filhos desse segundo relacionamento,

³¹⁵ Ver esta discussão em Bacelar (1989).

porém em sua compreensão “ele não ligava para nada,” “não assumiu os filhos”, “ele era mulhereengo”.

Os conflitos do gênero colaboraram para o término do relacionamento de Acotirene com o seu parceiro e a sua decisão em ficar sozinha: “eu acordei, eu vi que não podia ser assim, até hoje ele não tem responsabilidade com os filhos, eu sou mãe e pai, por isso eu não quis mais ninguém”. Percebe-se o difícil entrelaçamento das relações de gênero e raça na vida dessa e de outras mulheres entrevistadas, em que tais categorias desestabilizam as relações afetivo-sexuais. Mas a trajetória social e afetiva de Acotirene não termina aqui, ela me revelou que para superar a dor da separação do segundo relacionamento encontrou na religião sua “salvação”.

A religião como expressão de sentimento

Eu levei uns dez anos de minha vida dentro do candomblé, e ia sempre pra um terreiro que fica ali na Vasco da Gama; ele não é muito conhecido assim não, mais até o presidente do Centro -Afro ia muito neste terreiro, a mãe de santo era uma pessoa muito conhecida eu não me lembro mais o nome, já é falecida. Eu levei, eu acho que foram mais de dez anos porque desde os 16 anos que eu ia para o candomblé. Depois eu larguei, eu larguei porque eu andava muito sozinha depois que eu me separei do meu segundo marido, eu não estava bem. Aí tinha uma igreja aqui em cima, era a presbiteriana, um dia eles me chamaram, aí eu fui e gostei e nunca mais voltei para o candomblé.

A narrativa acima, evidencia muito bem o que Clifford Geertz³¹⁶ quer dizer quando define a religião, como sendo “1) um sistema de símbolos que atua para”; “2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens”; “3) através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e” “4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que”; “5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas”³¹⁷.

Sem entrar no mérito da complexidade dessas definições do autor acerca do fenômeno religioso, concordo que, no caso da narrativa de Acotirene, a religião de matrizes africanas (o candomblé) quanto a religião protestante estão associadas a uma concepção de mundo, mas, também, a uma *formulação de conceitos de uma ordem de existência*. Essa

³¹⁶ Geertz, Clifford. *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro: LTC, 1989.

³¹⁷ Id, ib ,pp.104-105.

existência pode ser lida na sua narrativa acerca do sofrimento, da separação, da solidão, que Geertz traduz³¹⁸.

como problema religioso, o problema do sofrimento é, paradoxalmente, não como evitar o sofrimento, mas como sofrer, como fazer da dor física, da perda pessoal, da derrota frente ao mundo ou da impotente contemplação da agonia alheia algo tolerável, suportável, sofrível, se assim podemos dizer.

Na narrativa de Acotirene, o sofrimento foi o motivo principal da mudança de uma religião para a outra, como saída para resolver a agonia e a solidão, decorrentes de uma experiência afetivo-emocional. Durante a entrevista, Acotirene me disse que boa parte de sua família é religiosa; ela mesma foi praticante do candomblé durante 10 anos, por forte influência de seu pai biológico, este era pai –de- santo: “ele me disse que quando ele morresse eu ia herdar tudo dele”. Diferente de seu pai, sua mãe é Testemunha de Jeová, nunca praticou o Candomblé, sua irmã caçula é “próxima” ao candomblé e suas filhas freqüentam a igreja presbiteriana, localizada no seu bairro. Uma de suas filhas tem “problemas”, segundo ela, devido o seu afastamento do candomblé: “eu estava com a menina doente e disseram que a menina está pagando porque eu deixei tudo”.

Porém, optar pela religião protestante e deixar o candomblé, não tem sido algo facilmente aceito pelas pessoas que convivem com Acotirene. Ela disse-me que os seus vizinhos, amigos e irmãos a responsabilizam pelas dificuldades financeiras, doenças na família e outros problemas devido ao abandono das coisas sagradas, dos rituais, da obrigação para com o santo: “eu recebia santo”, “eu dava caruru de Cosme e Damião e, de repente, eu larguei tudo”. A leitura que Acotirene faz desse processo de transição de uma religião a outra está associada aos marcadores de gênero. O sofrimento devido à separação conjugal é um marco simbólico em sua vida, expresso na maneira como interpreta os novos códigos de comportamento sociais: “eu antes bebia, bebia muito, eu era farrista, hoje se colocarem um engradado de cerveja em minha frente, eu não bebo mais”. A “farra”, a alegria, a rua, as festas populares, a bebida, tudo aquilo que aproximava o mundo de Acotirene ao mundo de seu parceiro negro, não é mais percebido como um comportamento moral bem aceito. Essa nova visão religiosa de Acotirene re-ordenou as suas escolhas afetivas e contribuiu para a sua decisão de continuar sozinha. Aqui, a afetividade ganha

³¹⁸ Geertz, ib.,p.119.

uma outra dimensão, simbolizada através de um novo dado cultural, a religião. A trajetória de Acotirene comparada com a trajetória anterior contém alguns pontos divergentes e convergentes.

A primeira informante do grupo das não-atvistas, Carmosina, proveio do meio rural e de origem pobre; um dado comum com relação às trabalhadoras domésticas analisadas. No caso da segunda entrevistada, a questão da origem cultural, a procedência urbana, não rural, é também significativa na forma com esta e outras mulheres da cultura popular-urbana constroem suas subjetividades em relação a contextos sócio-culturais muito diferentes. Isso se expressou na maneira como Acotirene conduziu sua trajetória social, através de uma rede de ajuda familiar e de compadrio, o que lhe possibilitou estudar, trabalhar, sustentar financeiramente seus filhos e, mais tarde, ser uma trabalhadora autônoma, “dona do seu próprio negócio”. Mesmo provindo da camada popular, filha mais velha de uma trabalhadora doméstica, Acotirene teve oportunidade de desenvolver seu capital cultural, se comparada, com o baixo capital cultural de Carmosina. Esta vive do trabalho doméstico informal, é diarista; mal consegue estudar, pois o trabalho doméstico associado às péssimas condições do ensino médio das escolas públicas de Salvador, no curso noturno, a impediu de dar um “salto” na escala social, restando-lhe o sub-emprego: à distância entre as gerações, é outra diferença marcante entre as duas informantes.

Carmosina é uma jovem de 26 anos de idade, iniciou-se adolescente no trabalho doméstico, cultua determinados valores com relação à sexualidade, casamento, família, trabalho e afetividade; códigos éticos próprios de uma cultura juvenil e rural. Ela não se acostuma como os valores da cidade e sente-se diferente se comparada aos/as jovens de seu tempo, quando o assunto é relacionamento, namoro. Até o momento da pesquisa, Carmosina confessou-me que não tinha tido relação sexual com nenhum homem, pois em sua compreensão, sexo-amor e relacionamento estável andam conjugados no seu dicionário amoroso.

A afetividade associa-se à conjugalidade; por isso, a dificuldade de Carmosina em encontrar parceiros, pois não gosta do verbo “ficar”. Além disso, a possibilidade de ter um relacionamento sério e uma família só será possível quando realizar o seu grande sonho: concluir o ensino médio, ingressar numa universidade, mudar de profissão e conseguir ter uma casa “própria”, pois mora recentemente na casa de amigas. O discurso balizador de suas práticas e visões de mundo, alicerça-se na luta da sobrevivência quotidiana, da superação da pobreza através da educação formal e da busca diária de um “lugar ao sol”. A compreensão que tem das

relações de gênero, está mediada por cortes de geração que se referem a comportamentos os quais diferenciados de meninos e meninas (de jovens) que se expressaram nas questões da responsabilidade paterna, maternidade precoce, abandono masculino; códigos de comportamentos sociais ditados por uma cultura religiosa-cristã e rural, significada através de técnicas corporais - “não uso saia curta, roupa decotada, pois os homens não gostam de mulheres “fáceis” - que delineiam sua preferência sexual-afetiva.

Já a trajetória de Acotirene guarda algumas singularidades e diferenças em relação à trajetória de Carmosina: é uma mulher de 45 anos de idade, ou seja, duas gerações a mais do que a de Carmosina; proveniente de cultura popular-urbana; é soteropolitana e teve dois relacionamentos conjugais estáveis e seis filhos frutos dessas relações; teve dois parceiros de origem racial e cultural diferenciadas; percebe sua condição racial através das manifestações da cultura negra e popular; gosta de festas populares, carnaval, samba, blocos carnavalescos de origem africana, sua afetividade está codificada na rua. É por meio dessa identificação com a cultura negra-popular, que exerce sua feminilidade; seleciona suas preferências afetivas. A leitura que faz das relações de gênero é contrária ao modelo “patriarcal” vigente: é chefe de família, trabalhadora autônoma “tem seu próprio negócio”. Sustenta sua família, seus seis filhos, sem parceiro.

No entanto, apesar da diferença cultural entre as duas entrevistadas, há um ponto convergente entre as trajetórias, além do recortes de raça/classe que as constituem: a religião. Para Carmosina, a religião é importante na sua concepção de mundo, esta a orienta nas elaborações das relações de gênero com os homens. A compreensão que tem acerca de comportamento masculino / feminino / paternidade / maternidade e relacionamento afetivo estável está codificada por símbolos que denotam uma percepção religiosa de mundo que se enquadram no modelo de família tradicional, hegemônico. Assim, a casa, por exemplo, está associada ao trabalho, ao casamento formal: marido, ao chefe provedor, filhos, maternidade etc. Para Acotirene, a religião representa uma solução para resolver os problemas afetivos, decorrentes da separação conjugal. Ao mesmo tempo, a religião a orientou para um novo código de comportamento social, regulados por uma nova visão religiosa de mundo: não beber, não fazer “farra”, não se relacionar afetivamente com parceiros que não atendam as expectativas de um modelo de paternidade responsável. Aqui, nas duas trajetórias, as escolhas afetivas foram fortemente marcadas por continuidades e descontinuidades de gênero, dinamizados por traços de

geração/idade, práticas culturais (de origem rural, urbana, religiosa, étnico-racial) e divisões sociais.

Até agora, analisei a história de duas mulheres negras de origem social semelhante, de camada popular, mas distintas do ponto de vista da geração. Os percursos foram diferentes e levaram-na a uma mesma situação: sem parceiros fixos. As três próximas trajetórias são de mulheres que têm um perfil sócio-econômico diferenciado das duas trajetórias até agora analisadas, pois são mulheres de camadas médias; bem sucedidas profissionalmente e detentoras de um capital cultural e econômico considerável, em termos de educação e renda. São de uma mesma geração, pertencem à faixa etária de 40-50 anos de idade. Vejamos como os recortes de classe se dinamizam com o de raça e de gênero.

Chica: Uma trajetória em ascensão

Chica é solteira, tem 43 anos, classifica-se como negra, nunca foi casada, tem um filho. Nasceu em Salvador, Bahia, mora no bairro considerado de classe média. É formada em Fisioterapia numa universidade particular de Salvador, trabalha nessa profissão há quase dez anos. A entrevista foi realizada na casa de seus familiares, onde reside com o seu pai e seu único filho.

A família

Diferentemente das primeiras entrevistadas, Chica tem um padrão de vida mais estruturado em termos sócio-econômico. Nasceu em Salvador. Tem cinco irmãos, três são mulheres e dois, homens; ela é a irmã mais velha. Seus pais são originários do interior da Bahia. Vieram para Salvador muito cedo à procura de trabalho. Seu pai foi carpinteiro da Odebrechet, uma das maiores empresas privadas de construção civil do país e depois foi mestre- de -obra até se aposentar. A mãe de Chica, depois do casamento e dos filhos passou a ser dona de casa, ela morreu cedo, devido a problema cardíaco.

Outro aspecto que diferencia essa trajetória das anteriores está relacionado com as estratégias familiares empreendidas no investimento cultural dos filhos. O pai de Chica, como operário da construção civil, conseguiu obter mobilidade profissional dentro da empresa em que trabalhou, o que lhe proporcionou maior capital econômico-social. Isso se deu, também, devido as mudanças estruturais da economia baiana da época, em que as chances de emprego estavam em consonância com os projetos de desenvolvimento regional. Com o trabalho, o seu pai pôde ter um padrão de vida familiar “mediano”. Todos os filhos, principalmente os mais velhos, tiveram um investimento “duro” em sua formação educacional. O sonho de seu pai, segundo Chica “era que todos os filhos cursassem universidade, sobretudo os meninos (seus irmãos) pudessem se formar na área de Engenharia Civil, Administração de Empresas e depois trabalhassem na Odebrecht”.

Diferentemente das relações familiares da trajetória anterior, em que a mãe era a chefe de família, o pai de Chica era o provedor da família e à sua mãe cabia a educação doméstica dos filhos. Percebe-se, nesse caso, relações construídas por marcadores de gênero, que reproduzem um modelo tradicional em que o homem é o provedor, “trabalha fora” e a mulher é a administradora da casa.

A afetividade e a percepção do corpo negro

Em função da mobilidade individual que seu pai experimentara, Chica teve um grande investimento educacional. Estudou em escolas particulares até concluir o ensino fundamental. Depois continuou o ginásio em escolas públicas que, há mais de duas décadas atrás, eram de boa qualidade. O investimento foi revestido, *a posteriori*, com a sua inserção numa universidade particular, resultando na sua profissão como fisioterapeuta em grande hospital em Salvador.

Chica atualmente tem uma renda mensal de mais de dez salários mínimos. Ela mesma ao referir-se à sua trajetória social, auto-classifica-se como uma “negra de classe média”. Em alguns momentos de seu relato, fez menção da dificuldade que tivera em reconhecer-se como negra devido a alguns valores sociais que cultuava na época quando “não se percebia como negra”.

Chica não é liderança do Movimento Negro, porém em seu relato era recorrente a reafirmação de ser “uma negra de classe média”. Por isso, durante a entrevista, perguntei-lhe qual a importância dessa autodenominação. De acordo com o seu depoimento, durante a adolescência, não tinha nenhuma percepção sobre os valores étnico-raciais, não se via como negra. O seu leque de amizade restringia-se aos amigos não-negros, de classe média, ela me contou que:

Eu não conseguia enxergar a minha beleza de jeito nenhum, eu nunca conseguia me achar bonita, eu via o negro como a minha própria imagem, feia e gaga [...] eu tinha medo de me expressar, de expor a minha gagueira, assim até em situações de racismo eu não conseguia me expressar porque eu estava bloqueada, eu me sentia inferior por ser negra e gaga ao mesmo tempo.

Quando perguntei-lhe se namorou garotos brancos na adolescência, ela disse-me que não havia negros na sua classe social (média), e sim, brancos e uns poucos mestiços; no entanto, mesmo assim, as suas relações amorosas com estes foram rápidas, não duradouras. Além disso, a deficiência na fala (gaga), associada à sua condição racial, fizeram com que Chica tivesse dificuldades em se relacionar com os garotos negros, pois em sua percepção, tal fato representava um processo de auto-rejeição de sua imagem e de rejeição da imagem do outro semelhante. Ela narra um episódio em que esta situação foi evidenciada:

Eu não gostava de minha imagem, isso rolou durante muito tempo, no primeiro ano da faculdade eu cortei o meu cabelo *black* curtinho [...] por causa da moda. Na época havia modelos negras com cabelo *black* e minhas amigas falaram e eu fui e cortei o cabelo. Fiquei uns 15 anos com este mesmo corte de cabelo, mas eu não tinha a consciência que eu tenho hoje [...] então, eu tinha a imagem do branco inserido na questão da beleza, na questão da escolha de amigos, na escolha de ambiente de trabalho, de moradia, aquela visão branca e burguesa.

Um dado intrigante, é que Chica, embora pertença à classe média, o seu leque de preferência afetiva é mais restrito do que o de Acotirene que é de classe popular. Lembremos que Acotirene teve duas uniões estáveis com um parceiro branco e outro negro, enquanto Chica não conseguiu manter esse tipo de relação com seus pares amorosos. Isso demonstra a teia de complexidade em que estão estruturadas as chances de encontrar parceiros no *marché affective* brasileiro, como atestam outras pesquisas. Moutinho³¹⁹, por exemplo, estudando o mercado afetivo carioca identificou que as preferências sexual-afetivas entre parceiros de “cores” diferentes (relações inter-raciais) não podem ser analisadas sem levar em conta o intercâmbio entre as categorias raça, classe, gênero e prestígio, os quais constituem este “mercado”. A autora

³¹⁹ Ver Moutinho (2003), principalmente o capítulo 5 intitulado: “Da “cor” do desejo no mercado afetivo-sexual carioca”, p.263-362.

identificou em sua pesquisa que os indivíduos negros e seus pares brancos sofriam mais constrangimentos sociais em espaços considerados de classe média e da elite do que nos estratos populares.³²⁰

Analisando outras trajetórias das entrevistadas, percebi que um dos elementos balizadores das dificuldades de encontrar parceiros fixos está condicionado aos referentes cor/raça e ao *status* econômico-social. Este binômio se imiscui nos discursos da “troca” de mulheres negras por mulheres brancas, incluindo, aí, a questão da ascensão social dos homens negros e suas preferências por parceiras brancas. Estas últimas só contariam com o seu capital simbólico estético-corporal, a cor; em contrapartida, as negras com algum tipo de prestígio social e econômico só conseguiriam manter um relacionamento durável com um homem negro se este fosse de um *status* social inferior ao seu, ou melhor, a mulher negra seria “pau pra toda obra”, sustentaria financeiramente os seus filhos e seu companheiro.

No caso de Chica, a dificuldade de encontrar parceiros negros com o mesmo tipo de capital social e cultural, foi um dos motivos que impossibilitou o relacionamento com os seus pares. Entretanto, seria necessário uma investigação profunda sobre as escolhas afetivas de mulheres e homens negros de classe popular e de classe média, o que eu não constitui objeto deste estudo, mas uma pergunta torna-se irresistível: será que as mulheres negras de camadas médias têm maiores dificuldades de manter relacionamentos estáveis com homens negros e brancos do que as mulheres negras de camada popular?³²¹

³²⁰ Ver Moutinho (ib, pp.290-91-92-3-4). Na Bahia, Barros (2003) identificou casos de discriminação racial praticados contra o casal cujo par é composto por homem negro e mulher branca nos espaços tidos como de classe média, a exemplo, lojas, shoppings e, em alguns casos, evidenciou-se dificuldade de aceitação dos cônjuges negros (as) pelas famílias.

³²¹ É interessante ver o livro de Almada, Sandra. *Damas negras- sucesso-lutas- discriminação: Chica Xavier, Léa Garcia, Ruth de Souza e Zezé Motta*, Rio de Janeiro:Manuad,1995,p.239. A autora descreve a narrativa das quatro artistas negras brasileiras citadas, inclusive as dificuldades de três delas com relacionamentos afetivo-sexuais com homens negros de prestígio social e político, personalidade nacional, artista e intelectual. Em uma das passagens de seu livro, Almada entrevistando a atriz Léa Garcia, pergunta-lhe sobre sua vida amorosa com os homens. Léa Garcia responde: “[...] O homem foi muito hostil. E eu, por ter essa preferência por homens negros, sofri muito com o comportamento deles. O homem negro é muito cruel com a mulher negra, na maioria das vezes.[...] Isso aconteceu comigo até com o primeiro homem, o Abdias” (refere-se a Abdias do Nascimento- artista, intelectual e grande líder político do Movimento Negro Brasileiro, um dos fundadores do TEN -Teatro Experimental do Negro, na década de 1940, casado há muitos anos com uma mulher branca estrangeira).(Almada, id.,p.115.) Em outra passagem do livro, Almada pergunta à grande dama do teatro brasileiro, Ruth de Souza acerca dos relacionamentos afetivos. Ela responde: “- Acho que o homem negro tem um grande desprezo pela mulher negra. Mesmo o negro pobre que não tem *status*”. (Id.,ib.,p.180). Percebe-se nesses dois depoimentos o forte argumento da “troca” de mulheres negras por brancas quando o assunto é ascensão social do homem negro. O mais intrigante nessas falas é que o inverso não é recorrente. Até agora, as mulheres entrevistadas que ascenderam socialmente, não falaram da relação afetivo-conjugal estável com homens brancos pobres ou de camadas médias, cujo motivo principal seja seu capital econômico, se comparado aos homens negros pobres ou que experimentaram mobilidade social ascendente.

Como foi discutido no capítulo-2, a problemática não é nova; desde a década de 30 que esse debate está presente nas Ciências Sociais³²². Nas trajetórias até agora analisadas, esse fato não é ainda, totalmente evidente, pois outros marcadores se mesclam às preferências de parceiros, além da classe social. Segundo o relato de Chica, os seus relacionamentos afetivos com homens negros iniciou-se na fase adulta. Esse interesse surgiu após de sua percepção enquanto negra. Perguntei-lhe quando isso aconteceu? Contou-me que, entre os 26 e 27 anos, o irmão passou a ouvir os discursos do movimento negro, as pessoas falarem sobre o assunto, a ler sobre a história do negro; tudo sobre o negro tornou-se de seu interesse. Isso teria mudado a sua vida, inclusive as suas redes de relações sociais e afetivas. A partir daí, começou a valorizar a beleza negra e a ter namorados negros: “só assim percebi que o negro era bonito”.

Chica define sua vida em dois momentos: um “antes” dos 27 anos de idade, quando não gostava de sua auto-imagem e não valorizava a “cultura negra”; e um outro “depois”, quando construiu sua percepção enquanto negra e passou a valorizar a si própria e aos outros negros: “eu passei a enxergar o cotidiano de outra forma, conhecendo outras pessoas negras e homens negros”.

Acho interessante ressaltar a dimensão que a estética tem como significação racial, de aceitação, positividade, negação e rejeição de si mesma e do outro no plano afetivo. A afetividade é significada através da racialização e da sexualização do corpo. A noção de belo expressa-se o tempo todo como um divisor simbólico - “antes não se achava bonita”, “depois eu me vi bonita”. Ou então, o corpo é ressignificado por sinais que marcam uma diferenciação racial, o cabelo, a cor: “eu tinha a imagem do branco inserido na questão da beleza”, “eu só vivia no salão, passando (alisando) os meus cabelos para ficar parecida com a branca³²³”.

Fanon³²⁴ em *Pele Negra, Máscaras Brancas* refere-se ao corpo negro como um esquema corporal ou um esquema histórico-racial. Esse esquema corporal seria construído em relação a um “outro” não-negro, por meio da linguagem e da própria história. Esta última, ou seja, a historicidade, cederia lugar a um “esquema epidérmico racial” em que o “conhecimento do corpo [negro] é [torna-se] uma atividade unicamente negadora”.

³²² Ver alguns autores já citados e discutidos nesta tese: Landes (1947); Azevedo (1955) Woortmann (1987); Fernandes (1965); Berquó (1987); Silva (1987); Agier (1990).

³²³ Sobre a importância da estética na construção da identidade negra, ver o belíssimo livro de Gomes, Lino Nilma. *Sem perder a raiz* - corpo e cabelo como símbolos de identidade negra, Belo Horizonte: Autêntica, 2006, 416p.

³²⁴ Fanon, 1991, p.92.

A atividade negadora, a qual Fanon se refere, está presente nos discursos da informante em um determinado momento de sua vida. Como foi visto neste relato, a negatividade de sua auto-imagem negra foi reconstruída positivamente no curso de sua trajetória social. O corpo racializado foi ressignificado a partir de novas relações, inclusive acerca de suas relações afetivas³²⁵.

Voltando ao depoimento de Chica com relação aos seus relacionamentos afetivos com homens negros, ela relatou-me que, aos 34 anos, conheceu um homem negro pelo qual se apaixonou. Desta relação, que durou “algum tempo”, nasceu um filho. Descreve sua relação com tom de tristeza e decepção; fala em “fantasia”, “ilusão”, “frustração”. Toda a construção positiva acerca do homem “negro” se desconstrói a partir dessa relação amorosa: A sua relação afetiva com um parceiro da mesma raça se tensiona a partir de suas expectativa em torno do “papel” que um homem deveria exercer.

Isso se evidencia quando a entrevistada fala da paternidade. Para ela, o pai do seu filho não é um pai comprometido, não se envolve, não participa, não está presente, “ele não cumpre os deveres de um bom pai”. Sendo assim, o modelo de paternidade associa-se, também, ao de masculinidade. É como se os dois modelos tivessem em íntima complementaridade na fala da informante. Ser um bom homem significa ser um bom pai. Mas, esse modelo de masculinidade/paternidade só pode ser entendido quando se analisa as configurações das relações de gênero nesse contexto social.

Chica é uma mulher negra que em sua trajetória acumulou capital econômico e social, o que tornou-a isso a tornou uma pessoa cujo *status* social é superior à maioria das mulheres negras na Bahia e no Brasil, inclusive com relação às duas trajetórias anteriores, de Carmosina e de Acotirene. Sua posição social a colocou numa relação de situação de “vantagem” econômica com relação ao seu ex-parceiro, pai de seu filho que é desprovido economicamente. Chica contraria o modelo hegemônico familiar que tem como referência o homem como chefe provedor.

³²⁵ Fanon assim como Foucault percebe o corpo como algo que é construído e representado através da história. O racismo seria uma dessas formas históricas que se engendraria no corpo através de uma relação com o “outro”. Em Foucault, o poder é múltiplo, este se manifestaria / materializaria no corpo dos indivíduos, fazendo com que “[...] o domínio, a consciência de seu próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder [...] Mas a partir do momento em que o poder produziu este efeito, como consequência direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu próprio corpo contra o poder”. (FOUCAULT, 1979, p.146)

Sua trajetória a orientou para outro tipo de arranjo familiar, dotando-lhe de um poder (autoridade) que, normativamente, se espera de um homem (como o seu pai) e não de uma mulher.

Esse poder pode ser lido sobre vários ângulos. Um desses, aqui registrado, seria de como a autoridade de Chica como chefe de família e bem sucedida sócio-economicamente desconstrói com a idéia de uma universalização calcada no pressuposto de uma dominação masculina fixa. Ao contrário, o que gera sua instabilidade afetiva é a combinação dessas categorizações marcadas em seu percurso pela inversão do gênero (ela “assume” o “papel” que deveria ser do homem), pela posição social que possui nesse contexto, ou seja, de ascensão social e econômica, e pela situação racial - a racialização - entendida não só como sinais fenotípicos, porém que subjazem expectativas diferenciadas de comportamento, valores, concepções de mundo e práticas que trazem marcas de uma cultura negra.

Nesse jogo, certas concepções sociais tidas como universais na nossa cultura ocidental podem ser recolocadas em contextos muitos específicos³²⁶. Isto pode ser evidenciado no contexto que eu estou analisando. Como já dito, Chica, diferentemente de outras mulheres negras, acumulou capital financeiro e social. No entanto, sua expectativa social em torno das noções de paternidade/masculinidade chocava-se com as reelaborações do gênero e sua intersecção com raça e classe.

Dito de outro modo, é como se interpretasse os sentidos atribuídos tais estas categorias a partir da metáfora “da lei da compensação e da troca”, ganha-se de um lado e perde-se de outro, ou, às vezes, ganha-se e perde-se simultaneamente, a depender da posição que cada um assume no “jogo”. Na disputa social, sobretudo naquela marcada por gênero, é difícil, não impossível, acomodar raça, classe e outro marcador social no campo afetivo. No caso de Chica, é visível como essa permutação traz desvantagens na relação amorosa.

Segundo Chica, seu ex-companheiro era músico, mas não detinha o capital financeiro, nem social para sustentar seu filho e nem a si próprio. Uma das estratégias de sobrevivência do seu ex-companheiro, segundo a entrevistada, era se relacionar afetivamente com mulheres negras

³²⁶ Ver Strathern (1980).

com poder aquisitivo e que pudessem suprir suas carências financeiras e realizar seus desejos profissionais³²⁷. De acordo com o seu depoimento:

Eu achei que ele era uma coisa e era outra, então eu passei a conhecer mais ele com a convivência e ver que para ele só existe a carreira (artística) dele, comigo e com a outra [amiga negra] foi à mesma coisa, na verdade ele se relaciona com aquela pessoa que é mais conveniente para a carreira dele.

Várias categorias sociais são acionadas. A rotatividade de parceiras do pai do filho de Chica é lida como uma “desvantagem” social e afetiva, pois esta prática confirma uma regra social hegemônica, inclusive recorrente nos relatos das informantes sobre as suas trajetórias afetivas: são mais homens que mudam de parceiras sexual-afetivas do que ao contrário. Por outro lado, essas relações são acionadas por outras categorias (classe) se observarmos que Chica e sua amiga (ver próxima trajetória) compartilham de um mesmo universo social; disputaram no “mercado afetivo” o mesmo parceiro, que é negro e pobre. Portanto, este se encontra numa posição social inferior à delas, o que sugere uma inversão tradicional na relação de poder entre ambos, nesse sentido, Chica não poderia se utilizar desse mecanismo para burlar sua falta de parceiro?

A literatura antropológica clássica brasileira sobre esse tema afirma que homens negros os quais ascendem socialmente têm como preferência matrimonial-afetiva mulheres brancas ou não-negras cujo *status* social é inferior ao deles³²⁸. Nesse caso estudado, a relação é inversa, mesmo se tratando de relações endogâmicas, ou seja, são mulheres negras e não homens negros que possuem tal prestígio. No entanto, sugiro que tais relações marcadas pelas barreiras do gênero e da raça não permitiram uma transgressão desta “lógica” no campo afetivo.

Mesmo observando que o poder masculino não é absoluto - nem todos os homens têm privilégios, como afirma Woortemann³²⁹, referindo-se aos pretos-pobres de Salvador e das

³²⁷ A obra de Fernandes (1978) já apontava para este tipo de problemática. Na sua pesquisa realizada na comunidade negra em S.Paulo, o autor identificava esse outro lado das relações afetivas entre a “gente de cor”, especialmente, no interior da família negra. Fernandes identificou vários arranjos familiares entre os negros, especialmente, o modelo matrifocal que seria de mulheres negras solitárias (ou abandonadas), sem cônjuges /companheiros, que chefiavam seus lares, educavam e sustentavam sua “prole”, ou então, quando tinha um companheiro “este vivia dos frutos dos seus trabalhos”.

³²⁸ Ver as pesquisas de Silva (1987) e Berquó (1987) .

³²⁹ Woortmann (1987).

pesquisas sobre masculinidade negra no contexto soteropolitano³³⁰ -, da mesma forma, pode-se dizer das mulheres negras. Chica é uma exceção quando o referente é o seu poder (econômico-social) se comparado à maioria das mulheres negras brasileiras. É como se houvesse um choque entre as categoriais gênero-raça-classe em que a afetividade torna-se um campo cheio de tensões e conflitos, impedindo tais relações afetivas entre os gêneros.

O interessante é que tanto na trajetória anterior, quanto nesta analisada, a permutação dos distintivos de raça, gênero e classe social interferem de maneira diferente na composição das chances de encontrar parceiros afetivos fixos na vida das investigadas. Em Acotirene, o recorte de classe opera à medida que a entrevistada é de classe popular, aproximando-lhe de parceiros de uma mesma cultura popular, como foi o caso dos seus dois relacionamentos. O dispositivo racial e de gênero atuaram no sentido inverso, criando zonas de tensão. No caso de Chica, o seu capital social e econômico poderia servir como grande mecanismo pra acomodar uma relação estável com parceiros que não possuem o mesmo capital financeiro, no entanto, o recorte de classe (*status*, econômico) impossibilitou sua relação afetiva estável na dinâmica com o gênero e a raça. Sugiro como já assinali anteriormente, que as mulheres negras de camadas médias podem ter uma dificuldade maior em contraírem relacionamentos afetivos estáveis do que as mulheres negras de camadas populares até agora analisadas, nesse contexto particular.

A instabilidade afetiva dessas mulheres negras, isto é, a ausência de parceiros afetivos fixos, pode ser percebida como um signo dinâmico dessas relações estruturais. Bourdieu³³¹ em sua análise sobre o celibato na França afirma que “Lê célibat apparaît comme lê signe le plus manifeste de la crise qui affecte l’ordre social”. Embora o autor estivesse falando de uma comunidade camponesa, isso também pode ser relativizado em termos da solidão de um grupo de mulheres negras investigado no contexto brasileiro. A ausência de um parceiro fixo estaria estritamente ligada à situação dos indivíduos dentro da hierarquia social? E tais hierarquias seriam importantes condicionantes das escolhas matrimonial-afetivas?

³³⁰ Ver, por exemplo, o interessante artigo de Pinho, Osmundo de Araújo. Etnografias do *Brau*: corpo, masculinidade e raça na reafrikanização em Salvador, *Estudos Feministas*, Florianópolis, 13 (1):216, janeiro-abril/2005., pp.127-145.

³³¹ Bourdieu (2002, p., 56)

Hooks³³² analisando o contexto estadunidense acentua que os sistemas de dominação e exploração geraram uma dificuldade de amar entre os negros e as negras no período escravista e pós-escravista. Para a autora, as mulheres negras, em especial, aprenderam a reprimir as emoções em detrimento da luta pela sobrevivência, isto é, priorizou-se o ganho material. Entretanto, diz Hooks³³³ “[...] É preciso criar condições para viver plenamente. Para viver plenamente as mulheres negras não podem mais negar sua necessidade de conhecer o amor”.

Na busca desse amor é que as mulheres negras aqui analisadas tentam criar estratégias não só de sobrevivência, mas de negociar e equilibrar o jogo das emoções através de novas configurações de gênero, construídas em contextos históricos específicos. Equilibrar o jogo do racismo e do sexismo numa sociedade onde as mulheres negras ainda são vistas, segundo Carneiro³³⁴, como “fuscas” e as mulheres brancas como “monzas”; nas palavras de um escritor negro e intelectual que, ao tentar explicar “porque os negros que sobem na vida arranjam logo uma branca e de preferência loira?”, afirmou que todo homem negro em processo de ascensão social “troca” o seu carro velho (um fusca, uma mulher negra) por um carro do ano (monza, por uma mulher branca)³³⁵. A “troca” tem vários sentidos, não só como acentua Carneiro em seu artigo, discutindo a função da “troca de mulheres” nas sociedades africanas na concepção de Balandier, ou então nos clássicos estudos de Mauss³³⁶ quando assinala a importância de se entender os significados da “troca” para além de seu viés utilitarista-mercadológico.

Se a mulher aparece como um signo nas sociedades arcaicas ao lado da circulação de bens materiais e não materiais, é porque ela sinaliza para a confirmação de certos padrões culturais vigentes em que o gênero e suas relações (como a de raça, por exemplo) “estruturam a percepção e a organização concreta da vida social”³³⁷. Porém, o gênero não informa apenas as relações de poder de uma determinada sociedade, mas, também, permite modificações de tais

³³² Hooks, Bell. Vivendo de amor In: Werneck et alli.(orgs.). *O Livro da Saúde das Mulheres Negras*, Rio de Janeiro: Palas-Criola, 2000, pp.188-198.

³³³ Id.,ib.,p.192]. Hooks analisa um romance de Toni Morrison, denominado de *Sula*, no qual narra a história de duas mulheres negras, mãe e filha. A primeira tenta suprir o carinho que nutre pela filha, suprimindo suas necessidades materiais; a segunda, a filha, sente-se insatisfeita, afetivamente, segundo Hooks “ela está interessada num outro nível de cuidado, de carinho e atenção”.

³³⁴ Carneiro, Suely. Gênero, Raça e Ascensão Social, *Revista Estudos Feministas*, vol.3, n. 2 (1995), pp.544-552.

³³⁵ O intelectual negro é o historiador Joel Rufino dos Santos que explicou da seguinte forma: “a parte mais óbvia da explicação é que a branca é “mais bonita” que a negra e quem prospera troca automaticamente de carro. Quem me conheceu dirigindo um Fusca e hoje me vê de Monza tem certeza de que já não sou um pérrapado: o carro, como a mulher, é um signo”. (p.,545)

³³⁶ Mauss (2001). Ver especialmente: “Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques”.

³³⁷ Refiro-me a uma das definições de gênero de Scott (1990.,p.16).

práticas culturais a partir de seus agentes. É sobre este aspecto que este estudo se interessa em entender: o porquê e como as coisas mudam!

Chica tem “pagado” um preço alto por contrariar a regra de um modelo tradicional de gênero, como a posição dominante que exerce como chefe no interior da família. O seu percurso social - na escola, no trabalho, na adolescência, na ressignificação do seu corpo - orientou-lhe para redefinir alguns atributos naturalizados tidos como femininos. Não é à toa que Chica se autodefine como uma “mulher moderna” e politizada; isso a transformou, também, numa mãe “moderna”.

Chica relatou que sustenta financeiramente seu filho sozinha, que educa e que administra sua casa com a ausência do pai do seu filho³³⁸. Diferentemente dos estudos citados, a informante não é de classe popular, o que contraria a predominância do modelo matricentrado apenas em meios populares. Chica se autodefine como de classe média, tem uma renda média individual de mais de dez salários mínimos e exerce uma profissão valorizada socialmente (fisioterapeuta), diferente das ocupações exercidas historicamente por negros e por mulheres negras, como o trabalho doméstico, precário e informal³³⁹.

Outro elemento apreendido da fala da Chica refere-se à rotatividade de parceiras sexual-afetivas do pai de seu filho. Adentra-se nessa discussão, a questão da poligamia masculina. Poucos são os estudos que discutem tal problemática no Brasil, com exceção das obras já citadas. Em relação à Bahia, as pesquisas sócio-antropológicas contemporâneas têm focalizado outras temáticas que perpassam pela questão da poliginia negra, mas não tem nesta o foco de investigação, como as pesquisas sobre famílias negras e de meio popular³⁴⁰.

Entretanto, é necessário destacar que no depoimento da entrevistada, a problemática da poligamia masculina aparece como uma categoria importante que impede as relações afetivas

³³⁸ Algumas pesquisas recentes têm confirmando esse modelo matrifocal na família negra baiana. (Além dos estudos clássicos de Frazier (1942), Herskhovits (1943), Landes (1938), ver Castro, (1989), Agier (1990 a), Santos (1996). Tais estudos, com enfoques diferenciados, apontam para uma predominância de mulheres negras como chefes de família, provedoras, atuantes na organização doméstica e na educação dos filhos. Verificou-se nesses mesmos estudos a ausência da figura paterna/ masculina e a presença marcante da autoridade da mãe nas relações familiares negras de classes populares. (Agier, 1996, p.190)

³³⁹ Ver Bento (1995) e Pacheco (1997 e 1998). Sobre mercado informal em Salvador, ver Santos (2000); sobre o trabalho de mulheres negras no século XIX numa perspectiva historiográfica, ver o trabalho de Soares (1994; 2007).

³⁴⁰ Ver um balanço dessa bibliografia em Slenes (2000) e em Reis (2001) e no artigo de Almeida (2002) sobre paternidade/ maternidade entre jovens em meios populares.

estáveis entre os negros (as). Na fala da informante esta aparece imbricada com as concepções de paternidade / masculinidade e com a mobilidade social.

Como já foi dito, neste caso estudado, Chica diferentemente do pai de seu filho é detentora de um capital sócio-econômico; isto não deveria servir de atrativo para os seus pares afetivos negro-masculinos; ao invés de afastá-los? Uma das estratégias elaborada pelo ex-parceiro de Chia era se relacionar afetivamente com mulheres negras e não- negras como forma de realizar seus projetos pessoais e profissionais. A ausência de um capital financeiro e social por parte de seu ex-parceiro não poderia facilitar esse ajuste afetivo-financeiro entre ambos? No entanto, sugiro que os construtos de gênero aqui elaborados, paternidade/ masculinidade atuaram no sentido de tensionar tais relações.

Isso significa dizer que as escolhas afetivas/conjugais/sexuais movem-se no “jogo” de interesses sociais em que os indivíduos “negociam” seus afetos. No caso da narrativa de Chica, isso fica bem evidente. Ao falar de sua vida amorosa percebi que suas concepções sobre relacionamentos afetivos não estão em consonância com uma percepção naturalizada da submissão feminina, ao contrário, a sua “solidão” pode ser resultante de várias tensões, inversões, conquistas, investimentos e decepções operadas em seu percurso social e afetivo. Segundo o seu depoimento:

Eu estou me sentindo só porque de uma ano para cá eu terminei uma relação com uma pessoa [...] mas eu não acho que eu perdi tempo, eu estava vivendo uma situação que eu acreditava na mudança, mas hoje eu amadureci muito e hoje eu quero um [novo] relacionamento bem “pé no chão” e que me traga muita felicidade pode ser homem branco, negro, seja ele o que for, eu quero é ser feliz.

Apesar das diferenças entre as trajetórias analisadas, eu pude observar alguns pontos de convergências e divergências entre Carmosina, Chica e Acotirene. Um dos elementos recorrentes entre elas: a origem familiar, ambas provieram de famílias de camada popular; as mães foram trabalhadoras rurais e domésticas; os pais foram trabalhadores braçais, exerceram ocupações de baixa remuneração e desvalorizadas socialmente. Uma diferença entre a família de Chica e das outras entrevistadas é o fato de seu pai ter experimentado mobilidade profissional o que possibilitou um maior ganho de capitais para Chica e seus irmãos, se comparada às famílias de Carmosina e Acotirene, cuja mobilidade social paterna não foi concretizada. Esse dado fez com que o percurso social de Chica se diferenciasse das demais, possibilitando-lhe um acúmulo

de capital cultural e social Chica pertence à camada média, foi universitária e, atualmente, exerce uma profissão valorizada socialmente que lhe proporciona ganhos materiais, diferentemente de Carmosina e Acotirene. A primeira é trabalhadora doméstica, a segunda trabalhadora informal (autônoma) e ambas pertencem às camadas populares. Isso delineou o leque de preferências afetivas de ambas?

Carmosina nunca se casou, não têm filhos, Acotirene manteve dois relacionamentos afetivos estáveis, têm seis filhos, é chefe de família; Chica não foi casada e nunca teve relacionamento afetivo estável, tem um filho e é também chefe de família. Além desses aspectos, não se pode esquecer o recorte de geração: Acotirne e Chica são de uma mesma geração, o que pode facilitar ou não as chances de encontrar parceiros; Carmosina é jovem, tem 26 anos de idade, porém vem de uma cultura rural popular e religiosa, o que interfere na sua compreensão de mundo e na escolha de seus pares afetivo-sexuais. Até aqui, Acotirene e Carmosina são de camada popular; Chica e a próxima entrevistada, também, têm uma coisa em comum, são mulheres negras de camada média. Vamos ver os pontos de aproximação e distanciamento entre elas. Como tais marcadores interferem em suas escolhas afetivas?

Winnie: o amor e o poder

Essa entrevistada tem um perfil diferente das duas primeiras e semelhante a última. É uma mulher solteira, que se auto-identifica como negra, tem 45 anos, não tem filhos, é funcionária pública, auditora fiscal federal. Fez um curso universitário, mas não concluiu. Nasceu em S. Paulo, veio para Salvador há quinze anos atrás. Mora no bairro de classe média, próximo à orla marítima de Salvador. O motivo que me fez entrevistá-la tem a ver com o fato de ser uma das poucas informantes pertencentes à classe média, já que poucas são as mulheres negras no Brasil e na Bahia que desfrutam desta posição social. Outra curiosidade é que a informante pertence a um grupo de mulheres cujo *status* profissional é superior a da maioria da população negra se comparada tanto com os homens e mulheres negros desta geração.

A trajetória de Winnie difere-se das anteriores no que se refere a uma singularidade em seu relato: é chefe de um dos maiores setores da Receita Federal do Estado da Bahia. Embora,

segundo seu relato, sua chefia foi conseguida por meio de cargo de confiança, tal fato, mesmo assim, torna-se bastante significativo em sua trajetória, porque, como alguns estudos demonstram, as mulheres negras, se comparadas com os homens brancos, negros e com as mulheres brancas, são aquelas que ocupam as mais baixas ocupações de *status* mesmo com todo investimento educacional³⁴¹. Assim, como a entrevistada anterior Winnie percorreu um caminho de mobilidade individual. Como isso aconteceu? Quais foram os lugares sociais que percorreu e como isso influenciou suas escolhas afetivas?

A família migrante

Winnie nasceu em S.Paulo, na região do ABC paulista, na periferia, semelhante às outras informantes, também, é proveniente de uma origem de pobreza. Winnie é a filha mais nova do casamento de sua mãe com seu pai, tem um irmão mais velho. Sua mãe era trabalhadora doméstica e seu pai era trabalhador braçal, pedreiro, ambos analfabetos. É interessante observar como as trajetórias familiares das quatro informantes se assemelham nesse aspecto.

A mãe de Winnie é originária do interior do estado de São Paulo. Quando jovem veio para capital fugido da educação rígida de sua mãe. Enquanto seus irmãos – homens tinham o direito de divertir-se e de estudar às mulheres só permitido o trabalho doméstico familiar na lavoura. Tentando livrar-se dessa situação, sua mãe fugiu sozinha para a cidade e para sobreviver ingressou nas fileiras do trabalho doméstico remunerado. Na cidade, conheceu seu pai, que era pedreiro, depois casaram e constituíram família. Apesar da situação de pobreza, os pais de Winnie conseguiram criar uma estrutura familiar mínima, compraram uma casa e investiram na formação escolar de seus dois filhos. A mãe de Winnie faleceu quando ela tinha apenas quinze anos de idade. A partir daí, assumiu o “papel de dona de casa”. Foi por meio da educação que Winnie conseguiu ter mobilidade social ascendente.

³⁴¹ Ver Lima (1995).

A profissão

Winnie e seu irmão estudaram em escolas públicas de boa qualidade. Seu irmão estudou até o ginásio, depois desistiu dos estudos, ela continuou até formar-se. Depois de concluir o segundo grau, Winnie ingressou na universidade, formou-se no curso de Comunicação Social e, depois, fizera um curso de pós-graduação em Propaganda e Marketing.

No final da década de 70, Winnie era uma jovem universitária que, semelhante aos jovens dessa geração, participou de várias campanhas da esquerda pelo fim da ditadura militar, em S.Paulo. Ali teria despertado para o processo de transformação política do país, e a fez concluir o curso de pós-graduação em Propaganda e Marketing contra sua vontade, pois em sua compreensão, tal curso reafirmava idéias conservadoras da sociedade consumista. Após ter concluído o curso, iniciou o Mestrado em Propaganda Política, que segundo ela “tinha mais a ver com a minha vivência”. Nesse período, conheceu o seu primeiro parceiro negro e contraíu sua primeira união “estável”.

Em 1985, sob a influência de seu marido, Winnie prestou um concurso público para o cargo de Auditor Fiscal Federal na Bahia, obtendo êxito. A partir deste período passa a morar em Salvador. O ingresso no setor público lhe permitiu uma mobilidade individual ascendente dentro da hierarquia da empresa pública em que trabalhara. Tal fato, possibilitou-lhe ganhos materiais e simbólicos favoráveis a um novo estilo de vida, como morar em bairro de classe média, ter um imóvel próprio, carro, viagens internacionais e uma renda individual de mais de vinte salários mínimos, como atestam algumas pesquisas, o emprego público tem se tornado, nas últimas décadas, um espaço importante de ingresso e mobilidade social para os negros³⁴².

O estilo de vida de Winnie pode ser classificado como de classe média. Ela mesma se autodefine como uma negra de classe média, embora faça ressalva aos seus valores e “estilos afro”. Refere-se ao seu cabelo trançado, à sua maneira de vestir-se, mesmo formal, com tons e toques “africanos”, aos espaços ou “guetos” negros que gosta de freqüentar, a música, das pessoas negras, enfim, da “cultura negra”. Isso, segundo ela, a diferencia de pessoas brancas ou, mesmo, de pessoas negras que têm uma posição sócio-econômica e profissional iguais a sua, mas

³⁴² Ver Fernandes (1979); Azevedo (1955); Figueiredo (2002).

que não “circulam” no meio negro. Apesar de exercer um cargo de destaque, Winnie admite que seu visual “choca” os seus colegas de trabalho. Disse-me que na rua algumas pessoas, sobretudo garotos, a chama de “rasta” (*rastafari*), mesmo sabendo que ela é da “alta”.

Alguns dados são comuns entre Winnie e Chica. Ambas se autodeclararam negras de classe média, freqüentam o mesmo ambiente e têm uma percepção diferenciada entre ser “negra de classe média” sem, contudo, abdicar de símbolos da cultura de origem africana. A concepção de raça se manifesta, principalmente, através do corpo. Tanto Winnie como Chica utilizam técnicas corporais para demarcar essa diferenciação simbólica, os cabelos trançados, roupas e outros símbolos africanos. Compartilham, ainda, o mesmo parceiro negro. Há uma preocupação, em ambas, de demonstrar que, contrariamente às pesquisas dos anos 50 e 60, as quais enfatizam uma tendência ao embranquecimento de pessoas negras que subiram na escala social, são negras de classe média que preservam traços identitários da cultura negra - africana³⁴³. Há muitos pontos em comum entre essas duas histórias. Onde se distanciam? Como Winnie conduziu sua trajetória?

A afetividade

Winnie, diferentemente da entrevistada anterior, foi casada (união consensual) duas vezes com homens negros e manteve relacionamentos afetivos com homens brancos estrangeiros. Segundo seu relato, o seu primeiro relacionamento afetivo foi com um homem negro nacionalmente conhecido no “meio” negro por seu prestígio político e intelectual junto ao Movimento Negro brasileiro. Relatou-me que essa relação não durou muito tempo; descreve-a com um tom de desagrado e insatisfação.

Em suas palavras afirma ter sido muito “sacaniada” pelo seu parceiro durante o período em que viveram juntos. Perguntei-lhe o porquê de sua insatisfação, mas a informante não

³⁴³ Sobre ascensão social de negros na sociedade baiana atual, ver as pesquisas de Figueiredo (2002). Em outra pesquisa Figueiredo (2004.,p.227-228) acentua que não há uma incompatibilidade entre ser negro e de classe média. Segundo a pesquisadora: “(...) argumento que a experiência de ser membro da classe média parece ser extremamente importante para o reconhecimento da diferença entre o “nos” no sentido étnico/racial e os “outros”, restando, portanto somente a possibilidade de uma identificação tardia. Dito de outro modo, enquanto ocupavam a base da estratificação sócio-econômica, e viviam em bairros pobres, esses indivíduos não se sentiam fora do lugar e não eram vistos como tais.(...)” (Figueiredo, Ângela. Fora do jogo: a experiência dos negros na classe média brasileira, *Cadernos Pagu* (23), julho-dezembro de 2004.,pp199-228).

quis entrar em detalhe sobre esse relacionamento. Percebi que para algumas entrevistadas, falarem sobre a sua vida afetiva nem sempre é algo tranquilo. Isto envolve passagens que denotam tristeza, mágoa, decepção. Foucault falando sobre a *Histoire de la Sexualité* acentua que o “não dito”, o segredo, pode ser uma interdição, algo que possa revelar um dos “dispositivos” da sexualidade. No entanto, sugiro que esse segredo não esteja, necessariamente, restrito à sexualidade, mas para além desta, pois desdobra-se nos conflitos de gênero.

Os conflitos do gênero aos quais me referi expressam-se na continuação do relato da informante. O seu segundo relacionamento afetivo de Winnie, também, com um homem negro, foi mais duradouro, (seis anos). Revela que a convivência afetiva a dois foi possível, devido a uma “negociação”, uma “troca” entre ela e seu companheiro. Seu novo parceiro era músico (o ex-parceiro da informante anterior), porém, não possuía capital econômico-social para sustentar-se e nem para sustentar um relacionamento. De acordo com a sua narrativa:

Ele era um cara que tinha a vida totalmente diferente da minha, não tinha uma base financeira sólida, então a gente apostava que poderia dar certo, haver uma troca, ele entrava com a assistência afetiva, emocional e eu pagaria as contas, organizaria a casa, contrataria uma empregada para fazer as coisas e tal.

Tal fato torna-se bastante inusitado se levarmos em consideração que a poliginia ainda é vista como uma prática histórico-cultural recorrente em muitas sociedades, pelo menos em muitas pesquisas etnográficas clássicas, atualmente contestadas, atribuindo-se tal prática a dominação masculina fixa e universal, pelo privilégio que os homens têm em termos de troca de parceiras.

Porém muitos estudos não têm percebido que esta dominação não é algo (permanente) que se dá fora do contexto social e histórico nos quais as relações sociais são constituídas³⁴⁴. É dizer, em outro sentido, que a circulação de parceiras do ex-companheiro de Chica e Winnie requer uma análise sobre gênero atenta aos lugares sociais localizados e muitas vezes, hierarquicamente, incompatíveis.

No caso acima descrito, as relações afetivas e de gênero envolvem parceiras negras de um mesmo *status* social (ambas se consideram de classe média) e que se relacionaram com o mesmo homem negro que não detém capital econômico - social. Essas múltiplas relações

³⁴⁴ Ver, por exemplo, a crítica que Mariza Corrêa (1999) faz ao livro de Bourdieu (1988) sobre *La domination masculin*, um estudo sobre a sociedade Cabila.

desiguais que opõem de um lado; homens e mulheres, negros pobres e mulheres negras de classe média do outro, podem ser lidas sobre vários ângulos acerca da dominação centrada no poder masculino, como se as mulheres não se apropriassem de algum tipo de “poder” dentro da nossa sociedade.

A própria narrativa de Winnie demonstra essa negociação do gênero, em que a metáfora do jogo pode incidir em ganhos de um lado (materiais e simbólicos) e perdas de outros (afetivos): “ele entre com assistência afetiva e eu pagaria as contas”. Geertz fala de uma “negociação” dos símbolos em que os indivíduos participam ativamente. Michele Rosaldo afirma que as emoções são, também, negociadas nas relações dos indivíduos uns com outros. Penso que essa concepção é bastante frutífera quando o significante é o gênero. No relato acima, a intermediação se explicita no jogo de negociação do afeto e do gênero se observarmos que houve uma inversão nos “papéis” tradicionais do masculino/feminino, já que é a mulher e não o homem quem fornece a base material/financeira em troca de afeto.

Entretanto, analisando as narrativas de Winnie e comparando-as com a de Chica, respeitando as diferenças entre elas, uma questão me intriga: Por que essas mulheres em processo de ascensão social não orientaram suas escolhas / preferências para o homem branco? Falo em termos de investimento social e econômico? Como eu já discuti no capítulo 2 e em outro lugar³⁴⁵, sabe-se que na produção bibliográfica das Ciências Sociais Brasileiras, em fases diferenciadas, argumentou-se que homens negros em ascensão social preferiam parceiras não-negras. E ao contrário? Coutinho investigando os pares “heterocrômicos” no Rio de Janeiro, embora fosse pretensão da autora, não consegue identificar tais relações no par mulher negra / homem branco como pretendia, pois sua pesquisa acaba se direcionando para o par oposto: homem negro/mulher branca. Tal dificuldade e esta uma das questões centrais da presente pesquisa, tem a ver com o nosso imaginário nacional, em que as mulheres negras têm, ainda, pouco poder de escolha se comparada às mulheres e aos homens de outros grupos raciais, como atestaram as pesquisas demográficas dos anos 80. Isso não significa dizer que as relações raciais e de gênero na realidade brasileira e baiana não possam ser mutáveis. Como venho demonstrando na análise das trajetórias, têm mulheres que desafiam as normas, “driblam” as estruturas, mas infelizmente nem

³⁴⁵ Ver Pacheco (2006).

todas conseguiram tal intuito. As barreiras dos vários sistemas de opressão não lhes permitem, ainda, total transgressão, pelo menos no campo afetivo.

Rosaldo mais uma vez sugere pistas importantes para trabalharmos as questões de ordem emocional/afetiva no campo sócio-cultural. Para a autora, os julgamentos sociais (*judgments*) fazem parte de formas de comportamentos prescritos culturalmente. No entanto, estes não estão acima dos indivíduos como se fossem estruturas imutáveis, imóveis no tempo e no espaço. Sendo assim, as estratégias adotadas por Winnie podem ser interpretadas à primeira vista, como um fator de “submissão”, “subordinação”.

Mesmo não colaborando com a idéia de “vitimização” que as mulheres negras aqui analisadas possam ser vistas como “coitadinhas ou “mal amadas”, isso não refuta e nem contraria as práticas do racismo e nem da discriminação de gênero, apenas revela um campo de possibilidades em que as escolhas afetivas atuam. Tais escolhas são, também, manipuladas pelos parceiros/as em suas relações. No caso da narrativa de Winnie, o seu capital simbólico e social adquirido em seu percurso individual pôde lhe proporcionar uma experiência afetiva mais duradoura, embora a durabilidade dessa relação fosse permeada por muitas tensões/conflitos do gênero.

Winnie me contou que a relação afetiva com o seu ex-companheiro foi conflituosa. O seu relacionamento durou seis anos porque segundo ela: “eu segurei a relação”, eu tinha a intenção de ser mãe, de procriar, de ter um filho porque a minha idade não me permitia demorar mais, no entanto, o meu relógio biológico me traiu”. Contou-me que o seu desejo e seu projeto de ser mãe contribuíram para a durabilidade da relação, no entanto, após ter engravidado e ter perdido a criança as tensões no relacionamento se afloraram. Afirma que o término da relação não foi só em função da perda do bebê, mas este fato colaborou para o “desgaste” da vida conjugal.

O “desgaste” da vida conjugal, segundo a entrevistada, foi em função das relações cotidianas entre um homem e uma mulher. Para ela, o fato de ser uma mulher detentora de bens materiais e de um *Status* profissional, lhe tornava “independente demais” diante de seu parceiro. Autodefine-se como uma mulher prática, dinâmica, que toma decisões diante das dificuldades da vida e em relação às questões cotidianas, como as questões domésticas, por exemplo. Afirma que

não depende de um homem para “consertar seu chuveiro, nem para trocar o pneu do seu carro, para resolver o problema de sua pia da cozinha”; acentua que “resolve tudo sozinha e na hora”.

Afirma que sendo dessa maneira, independente, os homens que ficaram ao seu lado se sentiram incapazes, porque não conseguiam “ser homem”, fazendo coisas que tradicionalmente esperava-se deles. Ao mesmo tempo, reclama a ausência desse exercício de “masculinidade hegemônica” de seu ex-parceiro quando afirma que ele “não se mexia, não tinha vontade de fazer nada, nem trocar uma lâmpada”. Segundo a informante, este tipo de comportamento poderia ser uma reação à sua construção da feminilidade, pois a sua posição de provedora do lar, era um empecilho no equilíbrio da relação amorosa³⁴⁶.

Isto talvez constate a teoria do “matriarcado negro” de que Landes falava que era predominante na Bahia nos anos 30. Embora Landes tivesse percebido esse poder feminino dentro dos terreiros de candomblé, entre as *Yalorixás* (Mães de santo), a sua observação apurada da época não estava em desacordo com várias pesquisas que constatarem esse modelo anos depois entre as famílias negras baianas. Na narrativa de Winnie, constata-se um modelo semelhante. Embora não tivesse filhos (engravidou, mas perdeu a criança), a informante era a provedora e mantenedora da casa e possuidora de vários tipos de capitais sociais. Será que este “poder” feminino não seria um “obstáculo” na vida afetiva dessas mulheres analisadas? Analisando o depoimento de Winnie isto fica bem evidente:

Estas pequenas tarefas [refere-se as tarefas ditas masculinas] tornam-se assim trabalhos nobres para eles (os homens), pois é uma forma de demonstrar que estão protegendo as mulheres, estão cuidando. Aí eu fico prejudicada nisso, pois nesta altura da minha vida não dá para me fingir de boba, de o cara pensar que tem mais inteligência do que eu, ou que tem mais informação do que eu, mas ele não tinha.

Referindo-se a seus relacionamentos afetivo-sexuais com homens negros, Winnie relatou-me que numa dessas suas relações “passageiras” tivera uma romance com um homem negro pobre, segundo sua expressão, ele era da “plebe rude”. Não tinha o primeiro grau

³⁴⁶ Segundo Santos (1996), em Salvador e na RM (Região Metropolitana) 82,3% das chefes de família são negras (pardas+ pretas), enquanto as brancas são apenas 17%. A autora também constatou que as chefes de família negras são em sua maioria, sozinhas / sem cônjuges/ parceiros. Essa pesquisa confirma a pesquisa de Berquó nos anos 80 a qual identificou a predominância de mulheres negras solitárias/ sem cônjuge no Brasil e na Bahia. Vários fatores contribuíram para o fenômeno da chefia feminina, entre estes, é incontestável o imbricamento do gênero e da raça no contexto baiano.

completo, seus gestos eram de um “homem do povo”, rústico, e era seu empregado. Revelou-me que um certo dia eles saíram para jantar fora. Ela foi dirigindo o seu próprio carro e ele a acompanhava na posição de “carona”. Ressalta que, naquela noite, o seu parceiro a criticou várias vezes, chamou-a de “barbeira”, desafiou-a no seu conhecimento sobre o carro, agrediu-a verbalmente.

Na sua fala, analisa esse fato como sendo uma “fragilidade” masculina diante de seu “poder”, enquanto mulher negra “cheia” de autoridade e possuidora de bens. Classifica tal ato como “machismo”. Afirmo que alguns homens, como este ou como o seu ex-companheiro, não agüentariam manter um relacionamento com uma mulher como ela. Atribui-se de um grande “poder” na forma como conduz a sua vida, os seus negócios, as suas relações afetivas. Revela que os homens são importantes para satisfazerem seus desejos/prazeres sexuais, mas não para constituírem uma vida estável com ela e afirma “ eu sou demais para eles, eles não agüentam, não agüentam”.

Winnie, também, teve relações afetivas com alguns homens brancos. De acordo com o seu depoimento, namorou dois homens brancos estrangeiros. Falou-me que esses relacionamentos não foram duradouros, todavia, afirma que não houve problemas de relacionamento pessoal com estes. Dizia-se bem respeitada, bem amada se comparado aos outros relacionamentos que tivera com homens negros. Segundo ela, os seus relacionamentos afetivos com os brancos não deram certo devido à pressão social. Refere-se aos julgamentos das pessoas nas ruas, os seus olhares repressores acerca da relação mulher negra e homem branco estrangeiro. Disse-me que sentia um desconforto social, como se estivesse confirmando os estereótipos negativamente construídos acerca da negra prostituta “que quer se dá bem com o gringo” .

Acentua que, na relação íntima, não tivera problemas com os homens brancos como àqueles que tivera com os homens negros que se relacionou afetivamente. Refere-se não só ao capital econômico, mas, principalmente, às relações de gênero. Quando fala em respeito, em amor e em não ter problemas, alude categorias que estão sendo elaboradas a partir dos marcadores de gênero.

Por outro lado, o par mulher negra e homem branco estrangeiro mostra uma diferenciação marcada pela racialização. As elaborações sociais negativas acerca das relações

inter-raciais impediriam a mesma reciprocidade afetiva permitida pelas elaborações de gênero. Aqui, gênero e raça configuram-se como marcadores hierarquicamente incompatíveis.

O relato de Winnie é instigante na forma como o gênero aparece “subversivo” em sua trajetória afetiva com os homens. Ele afasta qualquer discurso vitimista tradicional do par masculino/opressor: feminina/oprimida. O que se procurou apreender nessas narrativas foi de como, nesse contexto, o gênero transita de um pólo a outro e em várias direções. Aqui, observei no depoimento de Winnie que a ausência de um parceiro fixo foi resultante de uma gama de fatores, entre esses, o de “raça” (negra/branco); de classe (*status* econômico social) e de gênero (homem e mulher; masculinidade/ feminilidade).

Mesmo negociando o afeto, os conflitos de gênero não permitiram relações duradouras entre Winnie e seus parceiros de um mesmo grupo racial. Por outro lado, o *status* sócio-econômico da informante criou um meio de aproximação do par masculino/feminino (o que possibilitou um relacionamento de seis anos), mas, ao mesmo tempo, a relação gênero-classe gerou um ‘fio de tensão’ entre os mesmos; ela possuía bens ele não, isso lhe atribuía maior poder na sua relação afetivo-conjugal. Com relação ao seu relacionamento inter-racial, o gênero gerou uma zona de reciprocidade quando atraiu mulher negra e homem branco estrangeiro, mas paradoxalmente, a racialização expressa no imaginário social, coletivo brasileiro, separou, recortou o gênero, impossibilitando uma “confraternização racial entre os sexos.”

Agora, vejamos algumas semelhanças e diferenças entre as trajetórias de Chica e Winnie. Ambas provieram de uma origem pobre, são da mesma idade/geração; se auto-definem como “negras de classe média”; são bem sucedidas econômico e profissionalmente; compartilham de determinados valores de seu tempo, como freqüentar os mesmos espaços sociais, sobretudo o “meio negro”; ambas têm um sentimento de pertencimento étnico-racial, revelado por meio das *técnicas do corpo*: o cabelo, as roupas, os adereços africanos e, também, de suas preferências afetivas, já que Chica e Winnie “dividiram” um mesmo parceiro negro.

Quanto às diferenças: Chica, apesar do seu capital cultural - econômico não conseguiu manter nenhum relacionamento afetivo estável durante toda a sua trajetória. Suas relações foram sempre “passageiras”, inclusive com o seu ex-parceiro negro (que foi também parceiro de Winnie), com o qual teve um filho. Seu relacionamento não se sustentou devido às tensões de gênero acerca da paternidade e da masculinidade negras, associada à sua posição

social e racial. Winnie, que acumulou muito capital econômico e cultural, conseguiu manter algumas uniões estáveis durante o seu percurso social, inclusive com parceiros negros e relações afetivas transitórias com parceiros brancos estrangeiros. Entretanto, as dimensões de gênero e da raça operaram no sentido de impedir os seus relacionamentos afetivos com estes últimos, expressando-se no preconceito racial (“a negra que quer se dá bem com o gringo”). Por outro lado, a combinação das categorias raça e classe aproximou Winnie de seu parceiro negro, (ele é um homem negro e pobre). Todavia, as desigualdades entre os gêneros e as classes não permitiram uma eficaz realização amorosa estável, empoderando e afastando Winnie de seu par (“eu sou independente demais, eu não preciso de um homem para fazer as coisas”, “eu entro com a base material e ele com o afeto”).

Aqui, as diferenças foram menores que as similitudes. O choque entre as categorias gênero-raça e classe trouxe desvantagens na vida afetiva de Winnie e de Chica, apesar de seus capitais individuais- suas performances- diante das experiências afetivo-sociais. Concluindo este item, pude perceber que, ao longo das trajetórias até aqui analisadas das entrevistadas, há muitas similaridades entre elas no que se refere às suas origens familiares e sociais, marcadas pela pobreza. A ascensão social dessas mulheres se deu em função das estratégias empreendidas pelos seus familiares no investimento educacional dos seus filhos/as e por meio do emprego público federal, dotando-lhes de capitais econômico-sociais. No campo afetivo, apesar das experiências individuais com seus parceiros, Winnie e Chica, de maneiras diferentes, tentaram criar estratégias para garantir uma estabilidade na relação amorosa com o mesmo parceiro negro. Todavia, mesmo com todo o “investimento” econômico, a fluidez ou a subversão do gênero entrou em choque com a fixidez da raça e da classe. Veremos a próxima história.

Zezé: ascensão, amores, discriminações

Zezé tem 48 anos de idade, nasceu em São Paulo, na capital, autotransclassifica-se como “negra”. É divorciada, já contraiu uma união formal durante cinco anos com um homem negro. É funcionária pública federal, auditora fiscal, há quinze anos. Mora sozinha com sua filha (adotiva) em Salvador, num bairro de classe média alta, na orla marítima. Eu a entrevistei em sua casa,

bastante luxuosa, confortável. Foi uma entrevista descontraída e longa. Semelhante a entrevistada anterior, Zezé considera-se, também, de classe média, seu estilo de vida é compatível com a sua renda individual, ganha mais de 20 salários mínimos, possui bens, casa, carro, gosta de viajar. A leitura que faz de sua condição racial e de classe é marcante no seu depoimento:

Pessoas como eu, C, beltrano, nós mostramos que temos capacidade de ter as mesmas coisas que eles, quando eu chego nos lugares da sociedade baiana branca, eu e outras pessoas, nós temos que justificar porque nós negros estamos ali naquele espaço (...) tentam justificar minha presença, eu não gosto quando me apresentam “Esta é Zezé, ela é auditora fiscal”, porque não me apresentam como amiga simplesmente, não importa se é gari ou o presidente da República, não importa sua função, sua atividade e tal, mas se me apresentam assim, é uma justificativa de minha presença, é uma forma diferenciada de tratar nós negros nesses espaços de classe média branca.

A trajetória social de Zezé não foi diferente de outras entrevistadas. Ela proveio de uma família pobre, em que sua mãe para sustentar os filhos trabalhou em uma lavanderia e, depois, foi pequena proprietária de uma pensão para homens “motoristas e cobradores de ônibus”. Segundo o seu relato, sua mãe manteve dois relacionamentos conjugais, mas nenhum desses foi com seu pai biológico. Zezé não conhece seu pai; foi criada por sua mãe e seu padrasto (segundo marido de sua mãe). Seu padrasto era um “peão de fábrica” e sem escolaridade. Ambos faleceram, deixando Zezé e seus irmãos. A sua trajetória familiar foi marcada por muitas dificuldades, lutas, preconceitos, discriminação e superação. Assim, foi a trajetória de Zezé. Analisemos a seguir.

Como já visto, a educação formal (pública) foi para a maioria das entrevistadas um passaporte para a mobilidade social, principalmente para as informantes pertencentes à camada média. Algumas pesquisas, na atualidade, vêm confirmando esta assertiva, sobretudo no que se refere aos negros desta geração³⁴⁷. Com relação às mulheres negras brasileiras, há poucas pesquisas nessa direção³⁴⁸. Entretanto, é incontestável como a educação foi um dos principais meios de inserção de Zezé, Chica e Winnie no mercado de trabalho formal. Zezé, assim como Winnie, também é auditora fiscal federal, função almejada por concurso público. Porém, a trajetória educacional de Zezé não foi só recheada de sucesso; no seu relato são nítidos os percalços de sua trajetória, marcada por discriminações raciais.

³⁴⁷ Na Bahia, ver Figueiredo (2000; 2004).

³⁴⁸ Com exceção de Lima (1995).

A discriminação racial na escola e no espaço de trabalho

Estudei em escola pública até o antigo ginásio. No primário, eu era chamada de “frango de macumba” (por ser negra); “caixão de Osso” (por ser muito alta e magra). Minha mãe me ensinou a responder que “frango de macumba” estava em baixo da saia da mãe deles. Isso deu uma confusão tremenda na escola. Apesar disso, creio que por ser muito querida pelas professoras, que me achavam uma peste de comportamento, mas elogiavam muito meu desempenho escolar, inclusive presenteando-me com coleções de livros de estórias, levando-me para passar o dia em suas casas, etc.. eu não tenho esta fase da minha vida como ruim. Além disso, venho de uma família de negros que achava que tínhamos que “limpar a raça” e que foi sempre tão discriminada por ser negra que acabou assumindo o discurso e atitude racista frente a vida. Como tenho a pele mais clara na família (provavelmente meu pai biológico era ou é branco), ainda contava com a animosidade de meus familiares que tinham uma relação tumultuada com minha mãe e passaram parte desta situação para mim. Da adolescência em diante é que este assunto (racismo) se avolumou no ambiente social e de trabalho.

Quando eu perguntei a Zezé como foi sua vida na escola, na infância e na adolescência, ela narrou as experiências de discriminação racial no ambiente escolar. Na sua narrativa, é significativa como a questão racial aparece traduzida na linguagem. Como se sabe, “frango de macumba” é uma categorização racial, o termo “macumba” é uma categoria relacionada aos negros (o frango está relacionado à cor preta) e à prática cultural religiosa (ritual) ligada aos descendentes de africanos. Fanon já chamava atenção sobre o fato de o racismo estar impregnado na linguagem e nas imagens negativas construídas em relação aos negros³⁴⁹. Essas imagens também foram identificadas por Silva³⁵⁰, em sua pesquisa sobre a discriminação racial no livro didático, que as representações acerca dos negros brasileiros apareciam de forma estereotipada e inferiorizada³⁵¹. No relato de Zezé, tais imagens aparecem associadas a animais e a outras categorizações corporais, “caixão de osso”. Continuando com sua narrativa, Zezé

³⁴⁹ Fanon (1983., p.137) fez uma pesquisa com 500 indivíduos da raça branca sobre o significado da palavra negro e outras. Segundo ele, foram encontrados: “Negro=biológico, sexo, forte, potente, boxeador (...) selvagem, animal, diabo, pecado (...) terrível, sanguinário, o negro simboliza o biológico (...)”.

³⁵⁰ Ver Silva, Ana Célia da. *A discriminação do negro no livro didático*. Salvador: CEAQ, CED, 1995.

³⁵¹ Segundo Silva (ib.,p.51): “O Negro aparece caricaturado, com expressão fisionômica desumanizada e associada a animais. A criança negra é associada ao macaco, na expressão facial, no vestuário e nas atividades que desempenha (...) Outro exemplo da associação do negro a animais aparece no livro *Ciranda do Saber* (2ª série,p.58). Na ilustração desse livro, Tia Nastácia, personagem de Monteiro Lobato, é desenhada de perfil, junto ao Marquês de Rabicó, um porco, também personagem do mesmo autor, desenhado de perfil, com traços semelhantes aos de Nastácia”. Ver outros trabalhos na atualidade que abordam a questão do racismo nas escolas. Veja-se a coletânea, *Escola plural: a diversidade está na sala de aula* In: Lima, Maria Nazaré Mota (org.), São Paulo: Cortez; Brasília: UNICEF; Salvador, Ba: CEAFFRO, 2005.-(Série Fazer Valer os Direitos; v.3).

também fornece outras chaves interpretativas acerca da questão racial, como a expressão “limpar a raça” evidencia a concepção racista presente nas teorias raciais do século XIX e XX, e sua reprodução no imaginário social brasileiro³⁵². Mesmo se tratando de uma família negra, como atesta a informante, o apelo ao branqueamento da raça negra foi, e ainda é, uma das estratégias (muitas vezes não-consciente) de algumas famílias negras e mestiças na preferência afetivo-conjugal de parceiros/cônjuges brancos ou quase brancos para integrar sua parentela.

Nesse caso estudado, a expressão “limpar a raça” se configura como um indicador de seleção racial para a “melhoria” da família, ou seja, quanto mais branco/a, melhor. A cor é um signo (ou um projeto) de melhoria social; daí Zezé sentir-se tratada de forma diferenciada por membros de sua própria família, que, provavelmente, eram mais escuros do que ela. Quando eu a entrevistei, observei esses dados. Aos meus olhos, Zezé tem um aspecto físico da chamada “mulata”. Sua pele é clara, seus cabelos são quimicamente cacheados, crespos, tem um porte avantajado, cintura fina, quadris largos, empinados, traços finos e lábios sensuais. A forma como estava vestida valorizou ainda mais a sua silueta: calça justa e uma camiseta fina. Por outro lado, a experiência relatada por Zezé desfaz alguns discursos presentes no meio acadêmico de que o “mulato” não seria discriminado enquanto um grupo racial negro. No contexto em que Zezé viveu e estudou, em S.Paulo, a experiência da discriminação racial foi real, mesmo ela tendo uma pele clara³⁵³.

Isso fica evidente quando a informante continua falando de sua trajetória educacional. Ao terminar o ginásio (ensino médio), Zezé fez um curso profissionalizante de Secretariado num grande colégio particular de São Paulo. Nessa época, como não detinha recursos financeiros para fazer o curso, ela e uma amiga solicitaram ao diretor do colégio uma troca, estudava de graça até a conclusão do curso e depois, quando estivesse trabalhando, comprometia-se em pagar a Instituição. A proposta foi aceita pela direção da escola e Zezé e sua amiga conseguiram realizar esta proeza. Logo em seguida, Zezé conseguiu inserir-se no mercado de trabalho, primeiro foi estagiária de um banco público federal, depois foi telefonista e auxiliar administrativa de uma empresa de telefonia pública de São Paulo. Ao narrar como conseguiu o seu primeiro emprego,

³⁵² Sobre esta discussão, ver o livro de Munanga, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil - identidade nacional versus identidade negra*, Belo Horizonte: Autêntica, 2004.,p.152.

³⁵³ O que não significa dizer que no Brasil não exista uma diferenciação de cor entre os chamados “pardos/ mestiços e pretos”, entretanto a classificação aqui utilizada, embora reconheça esta diferença, analisa tais categorias como pertencentes ao grupo racial negro, como sugerem os estudos de Berquó (1987) e Silva (1987).

Zezé, mais uma vez, relata a experiência da discriminação racial, agora, no mercado de trabalho.

Vejamos sua narrativa:

Quando concluí o curso ginásial, não tinha idéia do que fazer em termos escolares, mas, já tinha plena convicção que tinha que continuar a estudar e trabalhar. Através de um professor ficamos sabendo que havia dois cursos profissionalizantes que atenderiam nossas expectativas: Contabilidade e Secretariado. Eu e minha amiga I....., uma espanhola que apanhou dos pais e foi colocada para fora de casa por ter amizade com uma negra, fomos à melhor escola de Secretariado que há em São Paulo (Fundação Armando Álvares Penteado). Fizemos amizade com o porteiro e conseguimos ser introduzidas na sala de espera do Diretor da Escola.(...) Solicitamos sua permissão para freqüentarmos o curso e prometemos que assim que estivéssemos trabalhando, começaríamos a pagar e pagaríamos todo o nosso débito junto à Instituição. Ele atendeu nosso pleito: A escola conseguiu um estágio na Caixa Econômica Federal para mim, e a I..... começou a trabalhar como telefonista na TELESP. A I..... conseguiu que eu fosse fazer um teste para telefonista, pois o salário era maior que o de estagiária. Após o psicoteste, me perguntaram se eu não gostaria de trabalhar como Auxiliar Administrativa ao invés de como telefonista, já que o salário era maior. Disse que sim, porém quis saber se eu não passasse no teste de datilografia se eu poderia assumir como telefonista e me disseram que não. Eu era tão boba e necessitada que disse que então não queria, pois o de telefonista já estava garantido. Eles não permitiram que eu assumisse como telefonista e me encaminharam para os testes como Auxiliar Administrativo. Passei nos testes, fui contactada por meu futuro chefe por telefone, ele me adorou e como na época ainda não tinha foto que acompanhava a ficha do futuro funcionário ele me admitiu. Quando eu me apresentei, o cara levou o maior choque!!!! Ele era um descendente de polonês, racista! E, até então, só havia dois negros no Departamento de Engenharia da Telesp, que eram técnicos. Foi o maior constrangimento. O cara que havia sido tão receptivo e legal pelo telefone não conseguia falar, ficou vermelho como um pimentão e pediu para que a secretária dele me atendesse. Me colocaram nos fundos de um arquivo para que eu não fosse tão notada. Só que eu nunca fui uma pessoa que passasse despercebida, era muito, mas muito “topetuda” e o artifício não deu certo. Qualquer situação que eu encarasse como de discriminação eu “caía de pau” em cima do sujeito. Todos passaram a me olhar e tratar com mais cuidado.

Algumas pesquisas recentes já apontam para a discriminação racial que os negros experimentam no mercado de trabalho, sobretudo quando a sua inserção se dá por mecanismos de seleção em empresas públicas e ou privadas que exigem um contato pessoal com os contratantes. Geralmente, os relatos sobre o preconceito e a discriminação raciais se dão na entrevista, o contato direto, com o suposto chefe ou gerente, administrador da empresa. O caso acima, é elucidativo de como funcionam as estratégias de contratação e inserção desses grupos no mercado de trabalho. A trajetória educacional e profissional de Zezé foi marcada por percalços de preconceito e discriminação raciais.

Em outras trajetórias, como a de Chica e de Winnie, as experiências de preconceito racial foram brevemente citadas nos espaços da escola e do mercado de trabalho pelas entrevistadas. Chica falou-me do preconceito no período que era universitária, da dificuldade que tivera em aceitar-se como negra, refere-se ao cabelo, a sua cor e a rede de relações com pessoas não-negras. A retórica sobre o preconceito aparece na negação de sua auto-imagem, resignificada, mais tarde, a partir da percepção e positivação do corpo; mas não fala desse preconceito no espaço de trabalho. Winnie só falou sobre o preconceito no espaço de trabalho, quanto à questão da estética, do cabelo crespo, do corpo negro, como dispositivo de diferenciação, e ao tratamento de “a rasta”. Falou-me, também, da dificuldade que tivera com os colegas de trabalho não-negros: “eu trabalho no meio branco, onde tem as pressões profissionais, aquela falsa idéia que o negro tem que trabalhar duas vezes mais para mostrar a competência, de que a gente (nós negros) não pode errar”.

As outras entrevistadas, cujas trajetórias não foram até aqui analisadas e é que não se encontram no grupo das dez selecionadas, ativistas e não ativistas, falaram pouco das experiências de discriminação racial durante suas vidas. Os relatos acerca do preconceito racial, discriminação e racismo aparecem de formas diferenciadas, às vezes, se mesclam com outras formas de preconceito, como os de classe, por uma retórica da origem social, da carência material, da pobreza. Observei, até aqui, que as trajetórias sociais das mulheres negras que pertencem à camada média são reguladas pelo tripé gênero/raça e classe. Todavia, a “raça” é mais acionada na fase adulta justamente em espaços considerados brancos e de classe média³⁵⁴, com exceção da trajetória de Zezé, em que tais práticas foram acionadas em seu discurso desde a sua infância, na escola, até a fase adulta no mercado de trabalho.

Mas foi na fase adulta que Zezé deu um salto na sua carreira profissional, o que lhe permitiu “subir” na escala social. Em 1986, Zezé prestou concurso público para ocupar a vaga de auditora fiscal estadual em Salvador. Obteve êxito e, no ano seguinte, mudou-se sozinha para a cidade. De lá para cá, Zezé tem tido um estilo de vida de classe média e, como revelou, a sua

³⁵⁴ A pesquisa de Figueiredo (2004.,p.209) aponta para esta problemática, ela também constata em sua pesquisa que nem sempre os entrevistados negros nas classes médias baianas nomeiam os constrangimentos e outras experiências de discriminação em suas trajetórias (na infância, adolescência, na escola) a questão étnico-racial. Isso só ocorre no momento em que estes indivíduos negros, segundo a autora, falam de sua fase adulta e quando participam dos espaços de classe média branca, em que a discriminação racial se torna perceptível para estes agentes. Todavia, sugiro que é na infância e na adolescência, que estes indivíduos experimentam tais práticas, talvez não saibam nomear naquele momento como racismo ou discriminação racial, o mesmo não ocorre quando as mulheres falam da afetividade.

experiência nesses espaços freqüentados por pessoas brancas não tem sido nada fácil. Fala de discriminação nos espaços sociais freqüentados. Diferentemente das outras duas entrevistadas, Zezé não “circula” no meio negro, e não se utiliza das mesmas técnicas corporais para demarcar a diferenciação identitária. Entretanto, vivencia a discriminação racial nos outros ambientes sociais que freqüenta. A vida de Zezé não foi só recheada de discriminações, ela reorienta e redefine sua trajetória em outras frentes e direções. A sua vida amorosa foi marcada por deslocamentos e continuidades das relações de gênero, raça e classe que as constituem. É o que veremos a seguir.

O primeiro amor

Zezé é divorciada, mora sozinha com sua única filha adotiva, numa linda casa na orla marítima de Salvador. Foi casada durante cinco anos com um homem negro. Conheceu seu ex-marido no período em que trabalhava na empresa de telefonia em São Paulo (TELESP), em 1974, ele era eletrotécnico dessa mesma empresa; segundo seu depoimento, quando ela o viu pela primeira vez “caiu de amores”. A partir desse momento, Zezé e seu futuro marido passaram a se conhecer melhor, depois namoraram e casaram-se. A união formal durou cinco anos. Perguntei a Zezé quais as razões que fizeram com que o seu casamento terminasse. A sua resposta foi longa e minuciosa; ela relatou-me passo a passo dos momentos de felicidade e de decepções, das dificuldades que tivera na convivência a dois.

Uma das primeiras razões apontadas por Zezé para o término do seu casamento está relacionada com marcadores de gênero. Refere-se ao modelo conjugal tradicional a monotonia do casamento monogâmico, a postura, segundo ela “machista” de seu companheiro, principalmente quando ela passara no vestibular da PUC/SP para cursar Ciências Econômicas. Segundo seu relato, as cenas de ciúmes de seu ex-companheiro eram cada vez mais intensas, devido ao seu interesse pela universidade. Estudar passou a ser um problema cotidiano seguido de rumores e desentendimentos conjugais. Este fato contribuiu para desestabilizar a relação conjugal, aliado ao comportamento quase sempre tradicional do marido “que não participa das coisas da casa”, sobrecarregando-a com os afazeres domésticos, como a obrigação de “esposa” de cozinhar,

cuidar da casa e das honras das famílias. Este modelo tradicional de gênero fez com que Zezé perdesse o interesse pela vida conjugal. De acordo com ela:

(...) Ele estava cada vez mais enciumado com o fato de que eu estava adorando todo o novo horizonte que a PUC me descortinava e eu cada vez mais sem paciência com ele, achando que ele era um estorvo para minha caminhada. Se eu planejava um almoço, mesmo para a família dele, era uma chateação com ele reclamando, dizendo que não ia ajudar pois não havia convidado ninguém; eu respondia que não precisava dele, que ele era um inútil, etc..., fazia tudo sozinha, me acabando para que todos não notassem que ele não havia participado (detalhe: não tínhamos nem diarista). Quando todo mundo chegava, lá estava ele de bom anfitrião, como se fosse o que ele mais desejava no mundo. Eu ficava puta da vida, e só dava patada nele e ninguém entendia nada (...) quando terminei o curso de economia, engatei a estudar para a pós-graduação (que não concluí); e ele pressionando para que tivéssemos filhos. Decidi que não dava para continuar assim, procurei ajuda terapêutica, mas ele não aceitou, eu continuei sozinha, me fortaleci e saí fora do relacionamento.

A atitude de Zezé em terminar o relacionamento representa, do ponto de vista das relações de gênero, uma ruptura como a norma estabelecida da conjugalidade, em que a mulher desempenharia um papel de submissão (nesse caso estudado) diante do controle do poder masculino, atribuindo-se a ela os papéis femininos tradicionais no âmbito doméstico e ao homem a naturalização do chefe, patriarca, da tão proclamada masculinidade hegemônica, tão presente no mundo Latino. A redefinição desses “papéis” de gênero na situação aqui abordada põe a nú a encruzilhada e os desafios em que algumas mulheres têm que enfrentar para se libertar desses modelos de opressão. Um dos caminhos encontrados por Zezé, foi escolher outro modelo de relação, como ela mesma define “se for pra estar com alguém como eu estive com o meu primeiro marido eu não quero (...) eu não quero ser esposa, você casa e vai lavar, passar, cuidar de filhos enquanto o cara sai pra dançar e se divertir todo cheiroso com a outra, então eu quero ser a outra”.

Na narrativa de Zezé, “a outra” não aparece apenas como metáfora e, sim, como realidade. Ao contar-me sobre suas outras histórias afetivo-sexuais depois da separação conjugal, Zezé passou a fazer uma outra leitura de seus relacionamentos amorosos. A instabilidade afetiva emerge como uma “escolha” possível diante da reprodução e manutenção de um padrão de afetividade-conjugal (tradicional) que, em sua concepção, é opressor. Refere-se não só ao seu casamento, mas à história afetivo-conjugal que as mulheres de sua família tiveram com seus pares amorosos. Um exemplo elucidativo é quando Zezé me falou da história amorosa de uma de

suas tias. A Tia X foi uma pessoa que serviu de “modelo” de comportamento sexual e afetivo na própria trajetória de Zezé, houve um cruzamento, um ponto de encontro entre essas duas trajetórias que possibilitou a esta última repensar, re-significar, re-inscrever um novo capítulo de sua própria vida afetiva. A Tia X era uma mulher negra, segundo Zezé,

[...] glamourosa, linda, alegre, esfuziante (...) foi cantora da noite; teve salão de beleza, na década de 60 se enamorou por um homem negro, desquitado (você nem imagina o que isso representava para as famílias de então!) foi surrada pela família, por isso, acabou por sair de casa. Seus amores com os homens negros sempre foram decepcionantes. Eles sempre acabavam por taí-la com suas amigas brancas.

Zezé relatou-me vários episódios dos relacionamentos de sua tia com seus pares negros. Falou-me de decepções e traições dos homens. Disse-me que sua tia sofreu muito quase enlouqueceu, tinha uma vida descompensada, bebidas em demasia, festas e infelicidade. Zezé atribui tudo isso às relações afetivas, de gênero e ao racismo. Afirma que sua tia vivenciou muitas discriminações por ser uma mulher negra diferente (cantora da noite). Essas experiências afetivas familiares serviram como marcos de referência para Zezé redefinir suas próprias experiências afetivas, inclusive foi um dos motivos que fizeram com que abdicasse da vida conjugal tradicional.

O casamento de Zezé durou cinco anos, após a separação, teve vários relacionamentos amorosos, alguns instáveis, passageiros, outros, perduraram mais, como no caso de seu relacionamento extraconjugal. Zezé redefiniu um novo “papel” nas relações de gênero com os homens. Para ela, a mudança de “ser esposa” para “ser amante”, representava uma ruptura com os códigos normativos existentes do modelo conjugal. Estes novos modelos de relacionamentos afetivos, na sua leitura, a orientou para uma vida mais livre, sem a obrigação de cumprir determinados papéis de esposa. Zezé teve várias experiências amorosas com homens negros e brancos, brasileiros e estrangeiros. A separação conjugal, para ela, foi um “salto” na sua vida profissional, afetivo –social.

Em 1986, Zezé fizera um concurso público para auditora fiscal estadual. É aprovada. Em 1987, inicia uma nova vida profissional na cidade de Salvador. Como salientado, Zezé faz parte de um grupo seleto de profissionais liberais negros/as, cuja mobilidade social só foi possível através de estratégias educacionais e de concursos públicos. Assim como Winnie e outras informantes, conseguiu adquirir um *status* social médio. Essa sua nova posição social e conjugal

(divorciada) favoreceu-lhe em ganhos materiais e simbólicos, e, também, em ganhos e perdas nos seus novos relacionamentos afetivo-sexuais. Vejamos como a dinâmica do tripé: gênero, raça e classe, e outros marcadores, interferiram na suas preferências afetivas.

Zeze relatou-me várias situações que passara na cidade de Salvador. Como a informante mesmo acentuou, a mudança não foi apenas da situação conjugal, a cidade de Salvador é culturalmente diferente da cidade de São Paulo, onde Zeze nasceu e viveu. Segundo ela, “no início, quando cheguei logo aqui, briguei muito com essa cidade e seus habitantes, não vendo a hora de retornar para São Paulo, depois não.”

Anos depois, Zeze já estava adaptada à cidade de Salvador e a seus habitantes. Aqui teria vivenciado várias mudanças em sua vida, a sua trajetória ganhou um novo sentido. Entretanto, essa adaptação não se deu sem tensões, desafios e discriminações. Durante a entrevista, perguntei-lhe o que achava dos colegas de trabalho, sobretudo dos homens; pedi que falasse do seu cotidiano, trabalho, casa, amigos, lazer, amores etc. Sobre as experiências no trabalho, Zeze descreve que:

No meu trabalho, quando eu me apresentei pela primeira vez em uma empresa para o trabalho de auditoria, os seguranças ficaram assanhados e só faltam pular em cima de mim! Quando percebem ou são informados que a pessoa que ali está é uma auditora que será recebida pela administração, o cara só faltaram abrir um buraco para entrar dentro. Este fato não acontece quando a auditora é branca, pois ele nunca sabe se aquela mulher é ou não parente de algum figurão da empresa ou qualquer coisa que o valha.

Hooks³⁵⁵ referindo-se ao imaginário sobre as mulheres negras no contexto norte-americano, acentua que

[...] vistos como “símbolo sexual”, os corpos femininos negros são postos numa categoria, em termos culturais, tida como bastante distante da vida mental. Dentro das hierarquias de sexo/raça/classe dos Estados Unidos, as negras sempre estiveram no nível mais baixo. O *status* inferior nessa cultura é reservado aos julgados incapazes de mobilidade social, por serem vistos, em termos sexistas, racistas e classistas, como deficientes, incompetentes e inferiores³⁵⁶.

Embora Hooks estivesse falando de um outro contexto, suas formulações são semelhantes à realidade vivenciada por Zeze. Há, no nosso imaginário cultural baiano e brasileiro, uma representação corporal perfiladas por hierarquias de gênero, raça e classe que

³⁵⁵ Hooks, Bel. Intelectuais negras, *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro:ano 3, n.2/1995,pp.464-478.

³⁵⁶ Id.,ib.,p.469.

naturaliza os lugares sociais em que as negras devem estar inseridas. Quando tais hierarquias são contrariadas, permutadas pelos sujeitos, como no caso descrito de Zezé, estas se materializam em práticas discriminatórias³⁵⁷. É como se as mulheres negras fossem destinadas, como diz Hooks, ao servilismo doméstico e sexual nas sociedades estruturadas sobre os pilares do racismo, sexismo e do capitalismo. Vejamos outros relatos de Zezé acerca dessas práticas discriminatórias:

(...) aí eu namorava com “J”(meu primeiro marido) e fomos há um casamento, porque “j” era um homem muito bonito e se não for muito bonito no mínimo chamava muito a atenção, ele de terno e eu com 53 quilos na época porque hoje eu estou com 66 quilos, estou com quilos a mais, e com um salto deste tamanho (alto), toda arrumada e tínhamos ido em um casamento chique, e aí depois fomos em uma pizzeria em São Paulo. Quando sentamos, era como se fosse assim, tinha uma mesa aqui e eu estou sentada aqui (de frente), e o “J” aqui (a trás) e a pessoa que estava aqui (atrás dele) toda hora virava, e aí eu não agüentei, e aí eu levantei e disse a senhora nos conhece de algum lugar e quer falar alguma coisa? Aí “J” falou: você quer me matar de vergonha? Eu disse não, a senhora estava me olhando direto, então fez a mulher me desculpar e tal então tudo isso estava chamando a atenção, porque éramos dois negros. [...] Nós nos casamos em novembro, em janeiro nós fizemos o vestibular, em fevereiro nós tiramos férias, e viajamos, fomos para o Espírito Santo, e eram dois meses de férias e a gente estava num fusquinha velho e éramos dois negros e todo mundo parava pra perguntar, você é jogador de que time? E eu não deixava mais ele responder, eu respondia você acha que eu sou mulata do Sargenteli não é? Ele deve ser jogador e eu mulata do Sargenteli no mínimo. Então tudo isso, a vida não teve assim um fato isolado, então são coisas que vão acontecendo e vai acumulando e você vai ligando e aí você vai dando conta do que suas tias falavam lá e vai conseguindo perdoar-las ou entender porque é que elas tinham aquela repulsa tão grande de serem negras.

É sobre esse imaginário que Zezé tenta desafiar, sobretudo no que se refere à sua afetividade. Não se pode esquecer que esse imaginário, mesmo que recriado, traz marcas de ideologias corporalizadas fortemente racializadas e sexuadas, jogando um papel importante na exclusão e estigmatização de grupos subalternizados em determinados espaços e contextos culturais dentro e fora do Brasil.³⁵⁸

Mas foi no mesmo espaço de trabalho onde foi discriminada, que Zezé conheceu outros pares amorosos, embora tais espaços sejam codificados como espaços nas quais relações

³⁵⁷ Essas práticas discriminatórias foram observadas por Bento (1995) na sua pesquisa sobre a mulher negra no mercado de trabalho em São Paulo.

³⁵⁸ É interessante ver as pesquisas que enfocam as representações acerca das mulheres brasileiras, em especial, as negras/mulatas no cenário internacional. Estes estudos confirmam os estereótipos negativos, na maioria das vezes, sexualizados, erotizados dos corpos femininos em contextos transnacionais. Ver as pesquisas de Pontes (2004); Piscitelli (1996); Dias Filho (1996).

amorosas tornam-se difíceis de serem realizadas. Pelo menos, essa é a queixa geral das entrevistadas, sobretudo aquelas detentoras de um capital social e simbólico, devido à dificuldade de mulheres negras bem sucedidas encontrarem parceiros que compartilhem desse mesmo estoque de capitais. Como foi visto, a idéia da “troca” nesse mercado afetivo é balizado por fortes marcadores de gênero, raça e classe. Tais representações e imagens construídas acerca das mulheres negras fora desse lugar, muitas vezes, as impedem de manter relações afetivas estáveis. Isto foi visto nas trajetórias anteriormente analisadas, em que para manter os relacionamentos afetivos com seus pares negros, as mulheres tiveram que negociar economicamente os afetos com seus parceiros negros e pobres.

Zeze negociou o gênero de outra forma. Vejamos. Em 1991, Zeze foi fazer um curso relacionado com sua função de auditora fiscal. Nesse dia, ela conheceu um homem negro casado, seu colega de trabalho, mas ela não o percebia. Segundo seu relato, ele era um homem que não correspondia ao seu ideal estético, pois era pequeno, feio e “sem graça”, não era o tipo “viril”, bonito e alto como seu ex-marido. Durante o período do curso ela e seus colegas de trabalho saíram para confraternizar. Numa dessas reuniões de bate-papo na mesa de bar, Zeze se aproximou mais do seu colega de trabalho, passou a conhecê-lo melhor. Daí em diante, começaram a ter um relacionamento amoroso que durou, segundo a entrevistada, seis anos. De acordo com sua descrição, o seu novo parceiro tem qualidades que os outros homens com quem se relacionou jamais teria. Além de terem o mesmo *status* profissional e econômico-social, ressalta que seu parceiro era gentil, amável, inteligente, gostava de ouvir música, segundo ela, ele dividia tudo, e o mais importante, o seu parceiro era casado. Ela mesma narra este fato:

[...] sabe quando você esquece o resto da mesa e começa a conversar só com esta pessoa porque era uma pessoa ótima e na segunda feira nós começamos a fazer o curso e aí rola conversa e aquela pessoa que é muito interessante conversar com aquelas idéias pra mim maravilhosas, gostava e gosta de músicas como eu, acho que ele tem uma inteligência magnífica (...) primeiro eu fiquei feliz da vida porque ele era casado e tinha dois filhos, e depois, o pessoal falou você é louca e eu respondi que fiquei envolvidíssima por ele (...) quando um dia eu disse : -“eu sei muito bem que você é casado e tem duas filhas mais eu não quero desmanchar casamento de ninguém e eu estou dizendo que estou envolvida por você e inclusive estou a fim de ficar com você. Agora, não quero desmanchar casamento de ninguém.

Zeze classifica este relacionamento como perfeito, diferentemente de outros relacionamentos que tivera, seja pela durabilidade, seja pela qualidade da relação, baseado,

segundo ela, na compreensão “ele estava presente em tudo na minha vida”. Perguntei-lhe porque esse relacionamento acabou? De acordo com a entrevistada, o relacionamento terminou porque o seu parceiro não a queria mais como amante e sim como companheira. Vejamos sua narrativa:

(...) olha, quando eu ia fazer compras pra casa, ele ia comigo e enquanto eu estava pegando uma coisa ele estava pegando outra, ele aprendeu a fazer feira, a comprar carne, éramos perfeitamente unidos, nós dividíamos tudo sem precisar dividir nada, ele começou a me dar tantos presentes que eu tive que devolver alguns porque eu dizia a ele que não é possível porque ele era casado e na sua casa deve estar faltando dinheiro e ninguém notar, quase toda semana ele me dava presente e um dia ele ficou chateado e eu com isso fiquei triste mais eu não podia, (...) se pudesse eu acho que ele subia no céu e trazia qualquer coisa pra mim, aquele companheiro fantástico e sempre arguto e nunca se assustou na minha forma de falar, de ser de que eu estou mandando porque todo mundo fala que sou mandona, ele era muito tranquilo até que ele começou a dizer assim: se eu me separar você mora comigo? Ai eu falei: “olha Fulano eu nunca gostei de uma pessoa como você-, é um gostar diferente, sabe? Aquela coisa gostosa, tranquila, bom de cama mais não é aquela coisa de dizer assim ai meu Deus, tudo era muito bom, de carinho, de tudo, ai eu falei bom se você quer se separar é porque você quer se separar e não é pra se separar pra ficar comigo, porque pra ficar comigo você não precisa se separar, e então se você se separar da sua mulher a gente vai continuar namorando e ai se a gente achar que dá, ai a gente mora junto”, e ai ele dizia que não, que não agüentava mais e eu dizia que não, que uma coisa não completa a outra (....) e ai eu gostaria muito de estar com ele mais eu não queria e não quero carregar um peso deste, e ele tinha duas filhas e filhas adolescentes e num período super complicado e eu disse não é muito fácil ele se separar e logo se enganchou no outro, e ai eu não quero isso não, apesar de achar que eu não consigo outro homem como ele não, e aí a relação acabou por isso porque ele começou a pressionar que queria morar junto e não dava pra mim assim porque eu achava que ele tinha que resolver a relação dele pra depois a gente morar (...).

Na narrativa de Zezé, a sua concepção de relacionamento afetivo mudou. O que deseja é um homem que a complete, mas que a aceite como ela é, isto é, *empoderada*. O empoderamento feminino é uma das faces mais subversiva do gênero, porque ele desloca antigos “papéis” pré-fixados de gênero e os modifica, às vezes, os inverte. Assim, como Winnie, Chica, Acotirene, Carmosina, a trajetória de Zezé é semelhante a muitas outras histórias de mulheres negras da Bahia que, segundo Landes, são poderosas. “As negras de cabeça erguida”. Mas esse poder muitas vezes têm lhes custado caro! Foi assim que Zezé fez a “escolha” de ficar sozinha. Ela não quer manter os mesmos modelos de opressão que as mulheres de sua família experimentaram, contrariando e desafiando as hierarquias que prescrevem o nosso ideal de Nação: “o macho branco e rico no poder”. Mas, a história de Zezé ainda não acabou, outros

desafios se colocam à sua frente. Um deles é desafiar a natureza, mostrando que a cultura tem sua primazia, principalmente, quando a questão é a maternidade.

A conquista do amor materno

A relevância em registrar este item tem a ver não só como determinados acontecimentos que são narrados de forma mais ou menos contundentes e com especial atenção na vida do sujeito que narra a sua história, assim como, tornou-se importante na vida do sujeito que pesquisa tal acontecimento. Comoveu-me a história de Zezé e sua filha. Durante a entrevista em sua casa, em alguns momentos de descontração, falou-me de sua filha. No período em que foi casada, Zezé não teve filhos, depois com o término do casamento, tal objetivo foi frustrado, com o passar do tempo, mesmo tendo outros relacionamentos afetivos, não foi possível tal realização.

Porém, o desejo de Zezé ser mãe, não a impediu de driblar o fator biológico da reprodução. Eu pude observar o carinho, o amor e atenção que Zezé cultivava na sua relação materna. Isso ficou explícito para mim, quando ela me apresentou sua filha “S”; nas suas palavras, “S” “é uma criança especial”, algum tempo depois de já tê-la adotado, percebeu que sua filha tinha problemas sérios de saúde. Quando eu a vi em sua casa, percebi imediatamente essa afirmação. “S” tinha quatorze anos de idade. Não falava, não andava e nem reconhecia as pessoas. Tem uma paralisia cerebral que a deixava quase que imóvel. O amor que Zezé tem pela filha supera qualquer concepção de maternidade como um atributo natural. A adoção é um vínculo puramente afetivo e jurídico. Esse vínculo é tão forte que Zezé atribui a chegada da filha a uma missão espiritual, o que fez voltar-se para a religião espírita. Zezé conta como descobriu o amor materno e a religião:

(...) Eu tenho uma filha, ela tem paralisia cerebral grave, ela não anda, não fala e não escuta, assim... eu sempre quis ter filhos, eu queria ter uma menina, e queria ter condições pra isso, e aí com Fulano, eu falei: olhe a gente vai ter filhos e filhas e aí depois a relação acabou. Aí depois disso eu falei que eu iria adotar um filho, ter a minha filha, tinha umas amigas minhas que souberam e por outras pessoas me indicaram a “S” que era uma criança subnutrida e eu adotei. Depois eu soube que ela tinha uma complicação maior, eu sou espírita, sou cardecista (...) com “S” ela teve uma primeira fase muito ruim, e aí levei ela porque tinha que cuidar do espírito, porque pelo corpo não tem mais nada pra gente fazer, e foi aí que eu entrei para o cardecismo de vez mesmo, e ela fez 14 anos agora, dia 26(...) uma criança com as complicações dela talvez não passe a primeira

infância, mas “S” esta aí bem dentro do possível, mesmo depois desta outra complicação (refere-se a um problema intestinal) Mais está aí e esta bem. Eu nunca achei que ela chegou à toa... eu achei que era aquilo mesmo, e numa época, uma médica quando fez os exames de “S”, a médica me disse: - ela nunca vai poder te reconhecer, nunca vai poder te agradecer, se eu fosse você, eu devolvia a criança-. Você acredita que uma médica pôde falar isso pra alguém? Eu olhei pra médica e disse: - devolver pra onde? Como é que se devolve um ser humano como se fosse pacote, mercadoria? E aí eu fiquei besta e tem horas que a gente fica boba, e eu saí do consultório e quando eu cheguei em casa, e aí foi que caiu a ficha, eu queria matar aquela mulher! devido o absurdo que ela tinha dito, porque eu acho que eu fiquei também anestesiada com o que ela disse e tal, porque filho não é uma questão só de parir, é você assumir, eu assumi que eu era a mãe de “S” e ela é minha filha e então como é que devolve, mais a eu voltei lá e nem me deixaram entrar no consultório e eu fiz um escândalo danado.

A decisão de ter uma filha adotiva fez com que Zezé, mais uma vez, contrariasse a normas prescritas, sobretudo aquelas ditadas por uma suposta natureza corpórea, desconstruindo mitos e preconceitos de várias ordens, inclusive mostrando que a relação entre maternidade – mulher - natureza, nem sempre estão em consonância, pois, se assim fosse, não se poderia esperar tamanha atitude da médica (que é mulher) em relação à filha de Zezé, mas que agiu sob outro prisma de significação (bastante desumano é verdade), diferente do amor materno. A médica tem outra relação social que a coloca no campo da “biologização” do discurso médico construído institucionalmente, e da estrutura de prestígio social. Essa discussão remete à compreensão das várias facetas da produção cultural das subjetividades do corpo, como um veículo importante de produção de sentidos e fissuras sociais. Tanto, assim, que Zezé vem reconstruindo suas subjetividades ao longo de sua trajetória social e afetiva. Como mulher, negra, mãe, profissional, amante, esposa, cidadã e solitária, vem re-inscrevendo a sua história. A partir da maternidade, Zezé pôde desenvolver outra forma de perceber o mundo: a religião.

(...) Em 1999, meu tio perde uma perna, em março “S” começa a ficar estranha, e quando antes eu freqüentava lá [o centro espírita] em Brotas e quando eu mudei para cá, eu não estava indo pra lugar nenhum, e as coisas não acontecem à toa, uma pessoa que veio aqui (...) a sócia dele me ligou no outro dia porque eu não conhecia, pra me chamar e me perguntou qual era a minha religião, porque ela disse que a minha filha precisava de tratamento [espiritual], eu falei que ela já estava fazendo e quando eu expliquei tudo ela me chamou pra ir fazer em tal lugar lá em Itapoã e comecei a entrar lá, e três meses depois a minha filha ficou internada (...) e os médicos não paravam e olhavam pra ela e não disseram nada mas o cardecismo dá, eu creio na explicação, ele he dá um conforto muito grande.

A religião no caso de Zezé tem um sentido diferenciado daquele analisado por Acotirene. Lembremos que para Acoirene a religião foi uma saída para superar a solidão afetiva causada, segundo ela, pela separação conjugal. É como se os indivíduos procurassem uma espécie de solução diante das dificuldades encontradas no mundo real. Para Zezé, a religião seria uma forma de conforto e explicação diante da situação de saúde /doença da filha. Aliás, como bem demonstra Geertz³⁵⁹, a religião é, também, *uma formulação de uma ordem de existência* e serve, também, para explicar o inaceitável, a dor, o sofrimento.

A vida de Zezé não parou por aí, ela mesma diz que, depois do sofrimento e dos problemas de doença da filha, passou a retomar sua vida normal. A religião passou a ser mais um componente para fortalecer a sua atitude diante do mundo. E a sua afetividade? Depois de separar-se de seu último parceiro, Zezé jamais deixou de vivenciar outras experiências amorosas. Contou-me que depois da “fase difícil” que tivera com a doença de sua filha, voltara a freqüentar os ambientes festivos, a sair para dançar com os amigos nos fins de semana, a freqüentar shows, cinemas, restaurantes. Nesses espaços, conhecera outros homens com os quais se relacionou.

Esta foi a trajetória de Zezé, quando terminei a entrevista, depois de longas horas, perguntei-lhe: Fale-me de seus projetos pessoais, deseja casar-se de novo? Qual o seu par ideal? Respondeu-me com o senso prático:

Não pretendo casar-me novamente; aliás este nunca foi um dos meus desejos. Não faço idéia do que seria o homem ideal, pois ideal é o que está comigo no momento. Tenho preferência por homens negros, mas, não sou fechada nesta questão. Se gosto da pessoa e sou correspondida, pode ser branca, baixa, gorda, alta, magra, negra, que nenhum desses fatores será importante para mim.

Uma breve conclusão sobre as trajetórias

Analisamos as cinco trajetórias das mulheres negras selecionadas desse grupo: as não ativistas políticas. Procuramos neste capítulo, desvendar como os sujeitos analisam, percebem e redefinem suas trajetórias sociais e afetivas. Procuramos identificar quais foram e como se dinamizam e se inter cruzam aos marcadores de raça, gênero, classe e outros que foram sendo

³⁵⁹ Geertz (1989)pp.104-105.

acionados nas histórias afetivo-sociais das mulheres entrevistadas nesse contexto cultural específico, a sociedade baiana. Entendemos que as práticas sociais, nesse contexto, podem estar associadas a contextos sociais mais amplos; sendo assim, o nosso objetivo foi identificar, nesse grupo estudado, quais foram as semelhanças e diferenças entre essas mulheres? Quais foram às categorias relevantes que orientaram, regularam suas escolhas afetivas, contribuindo para a sua instabilidade afetiva e para a sua situação de solidão? Como percebem e redefinem tais práticas? É o que veremos a seguir.

Vejamos as semelhanças e diferenças identificadas nas trajetórias analisadas desse grupo.

1) Um ponto em comum entre as mulheres até agora analisadas diz respeito à origem social. Todas as informantes, mesmo aquelas que experimentaram mobilidade social, tiveram uma origem social e familiar de pobreza. A linha materna, mãe, avó, tia, irmãs foram trabalhadoras domésticas ou exerciam funções voltadas para o campo, plantio, colheita, etc, com exceção da mãe de Zezé que foi dona de um pequeno estabelecimento (pensão, pousada). Por outro lado, os pais, padrastos, avós, os homens negros, foram todos pobres, desenvolviam funções braçais de baixa remuneração, como operários da construção civil, motorista, ou eram trabalhadores rurais. Esse dado foi identificado também nas trajetórias das outras mulheres selecionadas para a amostra mais geral. É incrível como os marcadores de gênero, raça e classe e, em certa medida, o de geração, estão entrelaçados e são definidores pela alocação dos grupos excluídos na estrutura hierárquica social.

2) O segundo elemento comum a todas as mulheres analisadas desse grupo: a educação: esta é uma das estratégias fundamentais dos familiares na promoção de inserção e mobilidade social de alguns dos seus membros. Isso se verificou mais marcadamente nas trajetórias de Zezé, Winnie e Chica, que experimentaram mobilidade social, adquiriram capital social e econômico por meio de estratégias educacionais e, posteriormente, do emprego público e privado, diferentemente das outras duas mulheres, Carmosina e Acotirene. A primeira não teve a mesma “sorte”, restando-lhe o trabalho doméstico remunerado. A segunda teve um investimento educacional melhor, o que lhe garantiu, mais tarde, uma mobilidade profissional em relação à primeira;

3) Outra semelhança: todas provieram do meio urbano; são de uma mesma geração, com exceção de Carmosina; praticam a religião como forma de concepção e explicação das coisas do mundo, com exceção de Winnie, que não pratica nenhuma religião.

Algumas diferenças entre elas: i) a profissão: Chica Winnie e Zezé adquiriram *status* profissional, exercem funções socialmente valorizadas e de prestígio social, o que lhes proporcionou ganhos materiais e simbólicos; se auto-classificam como de classe média. Acotirene e Carmosina, devido aos seus ganhos materiais e a sua concepção de mundo, definem – se como de camada popular. Estas são, respectivamente, cozinheira autônoma, e trabalhadora doméstica remunerada. Tais profissões são importantes reguladores nos desfechos e na condução nas trajetórias sociais e individuais. ii) As técnicas do corpo: Winnie e Chica compartilham de um sentimento comum no que se refere à identidade racial, por meio de símbolos da cultura negra, como o cabelo crespo ou trançado, as roupas e indumentárias da cultura negra africana, os discursos e redes de sociabilidade negras, os quais fazem a diferença entre o mundo negro e o mundo branco. Para Zezé e Carmosina, o corpo tem uma outra significação, pois não utilizam os parâmetros de concepção identitária negra; a corporalidade vai em outra direção, se situa no modelo hegemônico. Por outro lado, é por meio do corpo que ambas sentiram a violência racial, social e simbólica. Para Acotirene, o corpo é mediatizado entre a cultura popular e negra, isso se verificou em alguns espaços, como a escola, na rua, no bairro popular, nas atividades festivas da cultura negra e na afetividade.

Do ponto de vista das escolhas afetivas, verifiquei que os marcadores de gênero/raça e classe foram delineadores importantes nas preferências afetivas das entrevistadas, provocando a sua instabilidade afetiva e a conseqüente ausência de parceiros fixos. Ver diagrama a seguir.

Analisando as cinco trajetórias, verifiquei que: 1) Entre as informantes, apenas uma atribui os motivos da ausência de parceiros fixos à questão do tripé classe / gênero e geração. A raça não foi acionada em sua narrativa. Para Carmosina, a sua condição de trabalhadora doméstica, pobre, a impede de ter relacionamentos afetivos fixos, estáveis. A carência material está associada a sua origem social e familiar, ao trabalho doméstico, mal remunerado e desvalorizado socialmente: o sonho de uma casa “própria” faz parte de sua luta pela sobrevivência diária; assim como o reconhecimento dos direitos trabalhistas. Superar tais limites históricos e ter uma casa para morar, “um lugar ao sol”, são elementos balizadores, na concepção

da informante, para manter um relacionamento afetivo estável, expressos no medo da gravidez precoce, semelhante as colegas de sua classe escolar “as meninas engravidam e os meninos não assumem”; “muitas passam fome com seus filhos, eu não quero que meu filho passe fome”. A questão da geração é relacionada ao gênero, “os meninos são irresponsáveis”, “são banda vô”, “só querem “ficar”, “não querem uma relação séria”. O gênero é acionado cada vez que Carmosina fala do corpo, da sexualidade; nunca manteve relações sexuais e, também, condena os comportamentos dos homens e jovens da cidade, “homem não dá valor a mulher que se veste assim “com roupas curtas, calças coladas”; “eles são os donos do mundo, podem ter várias mulheres”, “eles usam e jogam fora”; no entanto, no desejo de ter filhos e casar-se com um parceiro certo: “um companheiro pra tá ali, que chegue junto, uma coisa séria”. Tais fatores, seriam, segundo Carmosina, condicionantes de suas escolhas afetivas e da ausência de parceiros fixos.

2) No caso das outras trajetórias, de Winnie, Chica, Zezé e Acotirene, as escolhas afetivas foram balizadas pelos seguintes marcadores: i) Todas as quatro informantes percebem os marcadores de raça quando falam sobre técnicas corporais, tais como a estética, o cabelo, a indumentária da cultura africana, os espaços de sociabilidade negra, a cultura negra e popular, os comportamentos masculinos dos homens negros (“ele só pena na carreira dele”); a paternidade negra (“ele não é bom pai, não assume, não se compromete”); e a preferência afetiva dos homens negros por mulheres brancas “eles gostam de mulheres brancas”.

Nesse grupo, a racialização foi expressa através da violência no corpo: os preconceitos e discriminações raciais sofridos em vários espaços sociais, como na escola (“frango de macumba”), na rua (“eles acham que é a negra prostituta que quer se dá bem com o gringo”), nos restaurantes “ela ficava me olhando porque nós éramos negros”; e espaços de trabalho (“se fosse uma mulher branca eles iam achar que ela era parente de algum figurão da empresa”). Percebe-se, aí, o forte entrelaçamento das categorias raça e gênero. No caso específico de Winnie, Chica e Zezé, raça, gênero e classe são categorias acionadas, recorrentemente, quando falam da relação de hierarquia entre elas e seu parceiros, no caso de mulheres negras terem o poder aquisitivo superior ao dos seus pares negros e pobres, mostrando a dinâmica do gênero e da raça da seguinte maneira: raça e gênero: mulheres negras x homens negros; raça, gênero e classe, mulheres negras de classe média x homens negros pobres; raça e gênero; mulheres negras x mulheres brancas; masculinidade negra x feminilidade negra e branca; homem branco estrangeiro

x mulher negra. Constatou-se que a intercambialidade das categorias gênero, raça e classe expressam a dinâmica das hierarquias que regulam as escolhas afetivas das mulheres analisadas e de seus pares amorosos, confirmando as pesquisas demográficas da década de 80 no Brasil, de que as mulheres negras, ainda têm muito que driblar as barreiras históricas do racismo, do sexismo e do capitalismo.

CAPÍTULO-5: “TEIAS DE SIGNIFICADOS”: OS SENTIDOS ATRIBUÍDOS ÀS ESCOLHAS AFETIVAS E A SOLIDÃO

De acordo com o antropólogo Clifford Geertz³⁶⁰, “acreditando como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias, e sua análise, portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado”³⁶¹. Entendo que esta abordagem me possibilitará interpretar como os sujeitos desta pesquisa - as mulheres negras investigadas - percebem, elaboram ou ressignificam as suas experiências emocionais e afetivas. As experiências emocionais/afetivas podem indicar formas sociais mais amplas de conduta humana. Elas são uma lente pela qual se pode “interpretar” uma regra, uma norma social, uma certa cultura, uma sociedade³⁶². Mas nessa teia de “interpretações”, os indivíduos negociam também seus afetos. Acreditando que as mulheres investigadas estão envolta nestas “teias”, interessa-me saber: Como as mulheres negras analisadas nomeiam as suas escolhas afetivas? Quais os sentidos atribuídos aos sentimentos e relacionamentos amorosos? Como percebem a solidão? Quais são as categorias acionadas nesse campo afetivo? Para elucidar melhor a análise, optei em analisar os discursos das mulheres selecionadas em dois momentos: A) o das ativistas políticas; e B) o das não - ativistas e C) o das ativistas e não ativistas.

As Ativistas

Foi utilizada a técnica da entrevista semi-estruturada e da entrevista aberta com todas as mulheres negras ativistas políticas, buscando aprofundar as questões relativas às suas experiências afetivo-sexuais. Uma das estratégias da pesquisa foi deixá-las falar sobre os seus relacionamentos amorosos. Como foram? Quais os problemas ou virtudes desses

³⁶⁰ Geertz, Clifford. *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1989.

³⁶¹ *Ib.*, p.15.

³⁶² Rosaldo (1982).

relacionamentos? Por que se encontram sós, sem parceiros fixos? Há quanto tempo não se relacionam? Quais os seus projetos de vida?

Boa parte das informantes desse grupo, narraram suas experiências afetivas na terceira pessoa, utilizando, na maioria das vezes, o pronome “nós” ou então “elas”, referindo-se às mulheres negras no geral; poucas informantes narravam suas experiências na primeira pessoa. Tal forma de narrativa revela uma característica particular das ativistas políticas analisadas, sua percepção política das relações sociais e afetivas e, ao mesmo tempo, um sentimento de pertencimento étnico-racial e de gênero, quando o assunto é afetividade das mulheres negras e seus pares. Kofes³⁶³ chama atenção para a interpretação da narrativa dos sujeitos, sobretudo para a forma como o entrevistado constrói a narrativa e as possibilidades analíticas para o pesquisador.

Uma das formas para fazer com que algumas mulheres falassem mais detalhadamente de suas relações amorosas foi utilizar-me do conhecimento prévio que eu tinha acerca de sua vida afetiva, provocando-as sobre determinado assunto. Como assinalei no início desta tese, foi como ativista política que conheci e convivi, politicamente, com algumas mulheres desse grupo. Isso me possibilitou ter um conhecimento prévio de uma das facetas de suas vidas e maior interação com algumas delas, favorecendo ao acesso às informações sobre suas trajetórias afetivo-sexuais. Enfim, como acentua Kofes, os relatos de vida constituem um método que possibilita “sintetizan la singularidad del sujeto, sus interpretaciones e intereses, la interacción entre investigador y entrevistado y una referencia objetiva afectiva que trasciende al sujeto y transmite informaciones sobre lo social”³⁶⁴. Nessa perspectiva, procurei identificar nas narrativas das mulheres ativistas os elementos significativos de suas falas e percepções acerca de suas escolhas afetivas, da ausência de parceiros fixos, de suas relações afetivas amorosas, ou seja, como nomeiam, percebem ou ressignificam tal situação e sentimento?

³⁶³ Kofes, Suely. Experiencias sociales, interpretaciones individuales: posibilidad y limites de las historias de vida en las Ciencias Sociales in: Lulle, Vargas y Zamudio (coords). *Los Usos De La Historia De Vida En Las Ciencias Sociales – I*, IFEA, ANTHROPOS, 1998.

³⁶⁴ *Ib.*, p.84.1998.

“O modelo Xuxa”: os negros preferem as loiras”

As atvistas atribuem a ausência de parceiros fixos a vários motivos. Um dos discursos mais recorrentes apreendidos em suas falas é à questão da preferência afetivo-sexual dos homens negros ativistas e não-ativistas por mulheres brancas ou socialmente brancas. Ao falarem das suas experiências amorosas com os homens negros militantes e não-militantes, as informantes acionaram determinadas categorias que em suas percepções influiriam na sua situação de “solidão”. O depoimento de uma informante é ilustrativo:

Eles [os homens negros e militantes] querem uma mulher para ostentar, uma mulher sem barriga, magra, com traços brancos, os cabelos lisos nas costas. (A, 36 anos, secretária administrativa).

Moutinho³⁶⁵ analisando o “mercado afetivo” carioca identificou essas mesmas concepções entre atvistas negros, o que a autora denominou como “os dramas e conflitos do desejo: entre a paixão política e o desejo erótico”. A questão da preferência afetivo-sexual dos ativistas negros por pessoas brancas, segundo a autora, aparece sob argumento de acusação, sobretudo das mulheres negras ativistas. Esse argumento é balizado por fortes conflitos e hierarquias de raça, gênero, classe (*status*), sexualidade e erotização que orientariam tais escolhas. No caso aqui abordado, as falas das mulheres entrevistadas desse grupo estão fortemente entrelaçadas com marcadores de raça, gênero e *status*.

A raça se expressaria através da “cor”, do fenótipo, da estética (cabelo). O *status* seria uma forma de capital simbólico informado pela cor branca, aquilo que Carneiro³⁶⁶ define como um símbolo de ascensão social, um “troféu” para o homem negro. É interessante registrar que essa preferência nada tem a ver com os discursos da produção bibliográfica nas Ciências Sociais dos anos 40 a 60, de que o homem negro casar-se-ia com uma mulher branca como estratégia de mobilidade social. O que contraria esta assertiva é justamente o oposto, isto é, os homens negros escolheriam suas parceiras brancas após terem experimentado mobilidade social, ou algum tipo de prestígio, como o capital político, por exemplo. Foi o que encontrei nas falas de minhas informantes, que o homem negro com prestígio social e político (em se tratando de militantes ou

³⁶⁵ Moutinho (2004.,p.306-312)

³⁶⁶ Ver artigo já citado nessa tese: Carneiro (1995, pp.544-552).

lideranças, personalidades negras) preferiria mulheres brancas, sem capital cultural, ou parceiras negras sem capital político.³⁶⁷

Outro argumento significativo nas narrativas das informantes refere-se à concepção da afetividade. A preferência dos homens negros, nesse caso, por mulheres negras ou brancas, dar-se-ia segundo o código social em que as primeiras não seriam parceiras socialmente vistas como mulheres ideais para constituir um relacionamento estável-conjugal. Há nessa concepção, a separação entre sexo-sexualidade e afetividade. A afetividade representa um projeto maior que englobaria união estável, constituição de família, convivência, filhos, casamento formal ou não, durabilidade na relação, qualidades que a idéia de “sexo” e de sexualidade, por mais que este último conceito fosse mais amplo, não explicariam, por si só, o leque de preferências afetivas.

Como bem demonstrou Giddens³⁶⁸, ao estudar a sexualidade nas sociedades modernas, há uma diferença, principalmente, para as mulheres, entre amor carnal e amor ideal. Este último seria uma espécie de amor romântico propagado pelo pensamento ocidental a partir do século XVIII, “o amor que vence tudo”, vence todas as barreiras sociais e culturais entre os indivíduos. Tal idealização do amor romântico seria frustrado com a realidade concreta ou com outros interesses dos indivíduos nas sociedades contemporâneas. Essa concepção pode ser vista na narrativa de uma informante: “No movimento social têm homens que namoram com negras, mas quando o assunto é casar, ah....pra transar pode ser com negras, agora para ter um envolvimento mais sério, conviver sob o mesmo teto é com as mulheres brancas”. (C, 36 anos, trabalhadora doméstica). Para tornar mais nítida, essa discussão, analiso, em seguida, uma narrativa de uma das informantes, cuja trajetória, ainda, não foi analisada entre as cinco selecionadas do primeiro grupo. Vejamos.

Rosa é soteropolitana, autodefine-se como negra, nasceu e viveu boa parte de sua adolescência num bairro popular de Salvador. Seus pais foram pessoas muito pobres, sua mãe foi trabalhadora doméstica e seu pai foi marceneiro. Rosa é a filha mais nova entre os três irmãos. Tem 33 anos de idade, é Pedagoga, já foi casada duas vezes, tem uma filha, fruto de sua segunda união. É uma grande liderança do movimento negro e de mulheres negras da cidade de Salvador, também é liderança de um partido de esquerda de grande tradição no país. É uma liderança que

³⁶⁷ Nelson do Valle Silva, em sua pesquisa recente, não consegue identificar a diferença de *status* educacional entre os casais inter-raciais, ver Silva (1991).

³⁶⁸ Ver Giddens (1993).

tem prestígio dentro dos Fóruns nacionais dos movimentos sociais já citados. Seu prestígio político é tanto, que no período que eu a entrevistei, Rosa estava sendo cogitada como um dos nomes possíveis para pleitear uma vaga como vereadora na Câmara Municipal da cidade de Salvador. Algum tempo depois da entrevista, Rosa se candidatou ao cargo citado e foi eleita a vereadora mais votada do seu partido.

Rosa foi Secretária da Educação do Município, atualmente, é vereadora, a única mulher do movimento de mulheres negras a assumir tal cargo político na cidade. Eu a conheci no movimento estudantil universitário e depois nos fóruns do movimento negro e de mulheres de Salvador. Veja-se a sua percepção acerca da afetividade e das escolhas. Durante a entrevista, perguntei-lhe sobre os seus relacionamentos afetivos, desde a adolescência até a atualidade. De acordo com sua narrativa:

Eu acho que a afetividade, a companhia afetiva é importante, independente de ser homem ou mulher, ou da orientação sexual que a pessoa possa ter, eu acho que a afetividade é inerente ao ser humano [...] o sentimento é construído e tem uma série de preconceitos que acabam influenciando na hora que uma pessoa vai escolher outra para amar, tem a ideologia dominante que faz com que a mulher [negra] também sonhe com “o príncipe branco encantado, loiro [...]

A percepção de Rosa sobre afetividade é ambígua; está de acordo com o comentário que fiz anteriormente, acerca da separação do campo afetivo como sendo um campo distintivo da arena da sexualidade ou mesmo do sexo, o que Araújo e Castro³⁶⁹ registrara sobre a idéia de amor na sociedade ocidental moderna. Na narrativa de Rosa, esta concepção se expressa como algo relacionado à condição humana universal e, ao mesmo tempo, materializa-se sob formas de preferências em que a entrevistada nomeia como preconceitos, ou seja, as escolhas afetivas seriam condicionadas por tais preconceitos, como as ideologias raciais. Essa percepção da afetividade como uma característica universal, mas que se manifesta de forma específica, está presente no campo de estudos da Antropologia das Emoções. Seriam as emoções, os sentimentos, a afetividade seriam fenômenos universais (característica de toda espécie humana) ou particulares, produzidas em contextos culturais específicos³⁷⁰. Continuando com a narrativa de Rosa:

³⁶⁹ Araújo e Castro (1979).

³⁷⁰ Ver esta discussão no capítulo-1 da tese.

[...] eu tive experiências afetivas frustrantes com homens negros [...]. Na minha adolescência, por exemplo, com quinze anos de idade eu fiz a opção de não alisar mais os meus cabelos e eu não era uma pessoa engajada, politizada na época, aí eu dei um corte no cabelo e comecei a conviver com a minha imagem de uma forma diferente, dentro de um padrão diferente, e me lembro que antes disso, eu vivia no bairro pobre, e eu observava que todos eles [homens] do movimento negro [cultural] optavam pelas mulheres mais bonitas do bairro, e as mulheres brancas sempre estavam à frente, as poucas brancas que tinham no bairro eram as preferidas [...]

[...] eu era doida, apaixonada por um cara negro, retinto, ele trabalhava na SUCAM [com detetização], eu sondava ele para ver se eu tinha alguma chance, alguma possibilidade e tal, mas imagine se ele ia namorar com uma menina como eu, ele disse que ia procurar coisa melhor, essa coisa de limpar a raça, etc, ele era super apaixonado por uma menina branca do bairro, mas ela não ligou muito para ele, depois ele casou com uma menina negra, mas que tinha um padrão de beleza que era muito mais próximo do padrão branco. Essa coisa do padrão de beleza é muito importante para os homens, eu só fui namorar com dezoito anos de idade. Minha irmã que é negra, mas ela tem um nariz afilado, os traços mais próximos do branco do que eu, e eu desde à infância quando nós saíamos juntas, eu com a boca grande, testa grande, magricela, as pessoas falavam assim para mim: -“poxa! você é irmã de fulana”? Eu tinha uma baixa auto-estima, foi muito difícil para mim me ver como uma mulher bonita, por isso eu só fui ter um namorado só aos dezoito anos de idade.

A preferência afetiva está regulada pelos distintivos raciais; a cor da pele, as características fenotípicas e estéticas (corporais) perfazem um conjunto de fatores que regulam as escolhas. A concepção de raça está atrelada a atributos físicos e estéticos que representam, na concepção da informante, a visão predominante acerca do conceito de raça na sociedade brasileira. Raça e cor formam uma grade classificatória, em que a preferência move-se de acordo com esse *continnum* - cor branca (mulher branca), cor clara (mulher negra de pele clara) cor preta (mulher negra preta), associando-se aí o recorte de gênero: mulher negra x mulher branca ou socialmente branca x homem negro. Outro dispositivo racial presente na narrativa de Rosa é a questão da auto-estima. A auto-estima é uma categoria bastante recorrente nas narrativas das entrevistadas desse grupo está associada à negação do corpo, à auto-imagem negra e à afetividade.

Um das principais razões encontradas nos discursos das mulheres ativistas é que os homens negros preferem as mulheres brancas, primeiramente, devido à cor e aos atributos estéticos. Como consequência, as mulheres negras teriam uma baixa auto-estima devido a esse

processo de rejeição³⁷¹ e inadequação ao padrão de beleza considerado aceito: “o modelo “Xuxa”, como disse outra entrevistada: “A mulher ideal para qualquer homem no Brasil é a mulher branca, o modelo estético é de Xuxa, Angélica, Carla Perez...não as negras”.(M, 61 anos, professora universitária e pesquisadora)

Fanon³⁷², de acordo com uma abordagem psiquiátrica, utiliza o conceito de auto-estima em seu livro “Pele Negra e Máscaras Brancas”, no capítulo intitulado “O homem de cor e a mulher branca”, para entender como a ideologia racial influencia nas escolhas amorosas dos homens negros martinicanos. Para esse autor, a ideologia do racismo provocaria uma negação da identidade negra do “homem de cor”, uma rejeição de outro semelhante (a mulher negra) e o desejo, mesmo que inconsciente, pelo “outro”, a mulher branca. Dessa forma, o conceito de auto-estima está associado aos efeitos que a ideologia racial provocaria no processo de aceitação de si mesmo, percepção presente na leitura que Rosa faz de sua adolescência como uma “garota negra que não se achava bonita” e não era aceita pelos garotos. No relato de Rosa, a categoria “raça” é acionada cada vez que narra o processo de rejeição afetiva, a construção da auto-imagem e da concepção de beleza estética na adolescência³⁷³.

Depois de ter passado pela adolescência, com então dezoito anos de idade, Rosa começou a namorar (“paquerar”). Na escola, passou a gostar de um garoto negro, mas ele não dava atenção ao seu sentimento. Depois, nesse mesmo espaço, Rosa conheceu outro garoto que considerava como amigo. Ele era branco, segundo sua narrativa, ele era “o gatinho da escola” e namorava uma garota branca. Um dia, “eu nunca achei que aquele menino iria se interessar por mim, minha relação com ele era de pura amizade, e um dia ele se declarou para mim na sala de aula.

[...] Depois, eu soube uma coisa e fiquei superchateada, eu soube que o menino que eu era afim [o garoto negro] fez um comentário assim e disse: - “que loucura! Você viu que fulano fez? Se declarar para Rosa! Um cara que tinha uma namorada tão “gata” [refere-se a namorada branca]”.

³⁷¹ Ver o artigo dos autores. Diva Moreira e Adalberto Sobrinho. Casamentos Inter-Raciais: o homem negro e a rejeição da mulher negra. In: Costa e Amado (orgs.). *Alternativas escassas- saúde, sexualidade e reprodução na América Latina*, São Paulo: Fundação Carlos Chagas, Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, p.344.

³⁷² Fanon (1983.,pp.55-69.)

³⁷³ O conceito de auto-estima é recorrente nas falas das informantes quando referem-se à afetividade, ao namoro na adolescência. No momento, não posso aprofundar esse conceito. Para uma discussão sobre o tema, ver: Costa, Jurandir Freire. Prefácio: Da cor ao corpo: a violência do racismo In: Souza, Neusa Santos. *Tornar-se Negro*, 2ª edição, Rio de Janeiro: Graal, 1983 e Souza. *Tornar-se negro*, 2ª edição, Rio de Janeiro: Graal, 1983.

Mesmo depois desse episódio, Rosa passou a namorar o garoto branco, sua relação durou um mês, segundo ela, “eu não agüentei, foi uma coisa muito difícil na escola, as meninas ficavam falando, fazendo críticas sobre o nosso namoro, durou um mês, eu terminei com ele, eu vi que eu estava me enganando”. Após a experiência “frustrante”, Rosa demorou um tempo para se relacionar afetivamente. Só depois de ingressar no movimento estudantil, é que passou a ter relações afetivas novamente. Tivera algumas paixões, umas platônicas, outras reais e extraconjugais. Manteve um relacionamento com um homem branco, mas seu parceiro era casado, fazendo com que a relação não perdurasse. Nesse período, estava iniciando sua militância no movimento negro e de mulheres, e tal relação colocava em “xeque” seu relacionamento, tanto pela questão de gênero (de ser a “outra”), quanto pela questão de raça (de ser um homem branco).

Depois dessa relação, Rosa conhecera um homem branco do movimento social (partido de esquerda), casou-se e a relação durou três anos. No movimento negro, conhecera um outro parceiro, segundo ela, “mestiço”, ativista do movimento cultural negro de Salvador, dessa união tiveram uma filha. A relação, também, não durou muito tempo. Rosa disse-me que as razões do término de suas relações “instáveis” tinham a ver com questões ideológicas que perpassavam pelos marcadores de gênero/raça e política. Depois dessas duas experiências afetivas, Rosa teve outros relacionamentos com homens negros, suas experiências afetivas não “pararam” de circular.

Para a entrevistada, a falta de um parceiro fixo é percebida como algo negativo “para mim estar sozinha, sem alguém, não é estar bem, eu não estou a fim de ficar só”. A solidão é vista como uma ausência significativa de um parceiro fixo, “de ter alguém”, por outro lado, esta seria resultante também não só de uma imposição cultural, mas de uma “escolha”. Isso fica evidente quando Rosa fala da solidão do “outro”. Em sua compreensão, a solidão pode ter significados diferentes, pode representar felicidade ou infelicidade a depender de como a pessoa vivencia a emoção. No seu caso, específico, solidão e felicidade não seriam um binômio favorável. Ser feliz é estar com alguém afetivamente, com um parceiro para se relacionar. Da mesma forma, a afetividade para Rosa é conceituada de maneira diferente.

Para a informante, o termo solidão aparece conjugado e em contraponto com o sentimento que denota preenchimento, amor e afetividade. Ela mesma define o que seja afetividade: “é diferente a afetividade de um amigo, de um filho, da afetividade de um cara ou de

uma mulher que você está se relacionando, é diferente, é diferente, são afetividades diferentes, a que eu busco e a que a maioria, ao meu ver, busca, é um preenchimento, é uma forma diferente de amor que eu sempre busquei em alguém.”

Como se pode notar, a afetividade e a solidão são termos que embora diferentes são interdependentes na narrativa de Rosa. A solidão está relacionada com algumas categorias com as quais procurou organizar o seu leque de escolhas afetivo-sexuais no seu percurso social e afetivo com os seus parceiros. Ao falar da afetividade e de suas escolhas, Rosa alude algumas categorias relacionadas à raça - cor, traços fenotípicos, nariz, boca, estética, corpo - auto-estima – como constituintes de suas trajetórias e experiências em diversos espaços sociais, como no bairro, na escola, no movimento social e na política. Nesses espaços, as escolhas foram sendo percebidas e definidas por meio de categorizações de gênero (racializada) pela preferência dos garotos negros por meninas brancas.

As categorizações apreendidas nas falas de Rosa se expressam na relação entre menina negra e garoto branco na escola, mas os constrangimentos sociais, pautados na discriminação racial, que não permitiram uma transgressão desse modelo afetivo: “eu não agüentei ver as meninas falando, criticando minha relação”, e a não aceitação de um padrão estético negro-feminino (“eu era vista como a menina feia do meu bairro”), impossibilitaram sua relação afetiva com seus pares negros e brancos, na adolescência.

Na fase adulta, como ativista dos movimentos sociais, os relacionamentos afetivos de Rosa foram balizados pelas seguintes categorizações: raça, gênero e política. Rosa, nesse novo contexto, adquiriu capital cultural e político, isso a colocou como uma mulher negra feminista, atuante com prestígio político na cidade, fazendo com que as suas escolhas ganhassem outras dimensões, gerando “zonas de conflito” com os seus pares militantes e desestabilizando as relações afetivas com os homens negros e brancos.

Analisando a narrativa de Rosa, percebi que as hierarquias sociais se expressaram na simultaneidade das categorias de gênero-raça e *status* político. Tais hierarquias não permitiram uma transgressão do modelo afetivo vigente, “o modelo Xuxa” que se tornou paradigmático ao leque de preferência dos homens negros pelas mulheres brancas, pelo menos para constituir um relacionamento afetivo estável. Ao contrário, o par mulher negra e homem branco, até agora, não se configurou como um novo modelo possível na arena das relações afetivas estáveis na narrativa

de Rosa e de outras mulheres analisadas. Tais hierarquias conjugadas tensionaram no sentido de fazer com que Rosa ficasse sozinha, sem um parceiro fixo. Ela percebe essa ausência a partir do sentido que atribui a solidão.

A solidão é descrita como um sentimento que denota a ausência de um parceiro e não é substituída por nenhuma outra relação social e afetiva, tais como, a amizade, os filhos, a família. Para Rosa, essa “ausência” é significada tendo em vista categorias como “vazio” e “felicidade”. Estar com alguém, ter um parceiro significa ter “felicidade”. Os termos “vazio” e “felicidade”, colocados em relação, denotam sentimentos negativos, insatisfação. Michelle Rosaldo³⁷⁴, estudando os Ilongont, acentua que os termos nativos das emoções são “símbolos” que declaram atos, sentimentos, objetos de uma “realidade” que os indivíduos as atribuem [...] como as flores vermelhas da árvore de fogo que, dizem os Ilongots, podem incitar seus corações para violência “irada”³⁷⁵.

Nesta perspectiva, os termos “vazio” e “felicidade”, descritos por Rosa, revelam esta dimensão particular do significado da solidão, a qual ganha uma dimensão objetiva e subjetiva, como mostra Norbert Elias³⁷⁶. O significado (sentido) de ficar só nem sempre se traduz numa “escolha” total do indivíduo, embora nas sociedades modernas, a individualização é vista como um processo isolado dos fatores externos estruturadores dessas escolhas³⁷⁷. Para Rosa, a solidão é um sentimento que indica os dois lados, quando afirma “eu não quero ficar só”, ressalta esses dois aspectos citados. Analisando outras narrativas, pude observar que existem diferentes formulações acerca da “solidão”. Vejamos o que pensa a próxima informante sobre esse aspecto.

Zeferina³⁷⁸ nasceu em Salvador, é negra, trabalhadora doméstica, tem 42 anos de idade, nunca casou, não tem filhos, há algum tempo está sem namorado. É a segunda filha da união de seu pai com sua mãe. Seus pais tiveram oito filhos, cinco morreram, restando Zeferina e seus dois irmãos. Seu pai foi vendedor ambulante (mercado informal) e sua mãe, trabalhadora rural. Depois do casamento e dos filhos, ela tornou-se dona de casa.

³⁷⁴ Rosaldo, Michelle. *Knowledge and passion: Ilongot notions of self and social life*, Cambridge University Press, 1980.

³⁷⁵ Id.,ib p. 21.

³⁷⁶ Elias, Norbert. *A Solidão dos moribundos* - seguido de “envelhecer e morrer”, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001,p.107.

³⁷⁷ Segundo Elias (ib.,p.66), “[...] membros de sociedades complexas então têm freqüentemente a experiência de si mesmos como seres cujo “self íntimo” é totalmente separado do “mundo externo”. Uma poderosa tradição filosófica parece ter legitimado essa dicotomia ilusória.”

³⁷⁸ Parte da trajetória dessa entrevistada foi publicada na coletânea *Gênero em Matizes* (2002).

De uma origem familiar muito pobre, Zeferina iniciou-se muito cedo no trabalho doméstico remunerado. Segundo seu depoimento, o seu primeiro trabalho na “casa de família” foi aos dez anos de idade. De lá para cá, foi com essa profissão que Zeferina e sua irmã mais velha conseguiram sobreviver. Foi, também, através do trabalho doméstico que Zeferina ingressou no movimento social. Desde 1985, enquanto estudante carente no colégio jesuíta, iniciou a sua militância política, primeiramente, organizando-se nesse espaço como trabalhadora doméstica, em associações e sindicato da mesma categoria, depois ingressara em associações de bairro da periferia, no movimento negro e no movimento de mulheres de Salvador. Quando eu a entrevistei, em 2000, Zeferina era Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Domésticos da Bahia e militante de uma grande organização do movimento negro de Salvador. Na atualidade, é uma grande liderança política desses movimentos e, como a informante anterior, foi candidata a vereadora por um grande partido de esquerda no Brasil.

Perguntada sobre sua vida afetiva, Zeferina respondeu-me que nunca foi casada, teve alguns relacionamentos, poucos namorados na adolescência, pois o seu leque de escolhas sempre foi muito restrito, segundo ela:

[...] eu comecei a namorar com 21 anos, eu sempre tive essa resistência [aos homens], eu não sei se foi por causa da minha educação [...] eu fui criada nas casas né ?[dos patrões] então lá, nessas casas que eu fui trabalhar, eu presenciei muito violência dos maridos contra as mulheres [as patroas] . Eu assistia aquelas coisas e eu imaginava ter alguém...aí todo esse medo que eu tinha [dos homens] tinha a ver também com a questão que quando eu era adolescente os meninos da minha idade chegavam para mim e diziam que eu era uma nega feia, então isso fazia com que eu resistisse à aproximação de um homem [...]. Então, se eles me achavam feia, eu achava que eles iam se aproximar de mim só para ter relação [sexual] porque se eles me achavam feia eles não iam querer casar comigo, formar uma família, então mesmo quando eu me interessava por alguém , eu resistia, porque se eles não estavam interessados em mim, só queriam curtição, eu não estava a fim de curtição, eu sempre quis um relacionamento estável, que houvesse respeito, união, essa coisa toda.

Na narrativa de Zeferina, há um ponto em comum, com a narrativa de Rosa, embora, ambas sejam de gerações diferenciadas, é notório de como a discussão de raça aparece como um elemento regulador de sua afetividade. Há, inclusive, uma similaridade entre elas, as duas informantes na adolescência, em momentos e lugares diferentes, vivenciaram a rejeição afetiva dos garotos do bairro e da escola, por causa de sua cor ou de outras características corporais racializadas. O corpo é, sem dúvida, um veículo onde as práticas discriminatórias se materializam

e são internalizadas, gerando um processo de auto-rejeição e de rejeição do “outro”, como afirma Zeferina, “eu resistia à aproximação de um homem [...] se eles me achavam uma nega feia”.

A concepção de afetividade para Zeferina está relacionada a códigos corporais racializados que denotam idéias de relacionamento afetivo-conjugal normativo. É como se a “cor” informasse o tipo de relação afetiva prescrito socialmente. Esses códigos são evocados quando Zeferina associa a concepção de beleza, à idéia de “curtição”: “eles não iam querer casar comigo, formar uma família” “[por que sou] “uma nega feia”. Essa concepção, presente no imaginário social brasileiro e nas teorias do luso-tropicalismo freyreano (“a branca para casar, a mulata f... e a preta para trabalhar”) seria, nas fala da informante, os elementos - chave da ausência de parceiros fixos; a cor/ raça seria um dos fatores reguladores das preferências afetivas dos “garotos negros pelas meninas brancas”, ou “de pele clara”, na adolescência.

Além do fator racial, outras categorias são acionadas nos discursos de Zeferina como delineadoras da ausência de parceiros. Em sua narrativa, o “medo” e o receio de se aproximar dos homens está relacionada com dispositivos de gênero. No seu relato, a violência física praticada pelo “patrão” contra sua “patroa” no espaço doméstico em que trabalhara, fez com que Zeferina balizasse suas escolhas diante dos homens e resistisse ao casamento. Ela mesma narra como tais categorias foram importantes na sua experiência afetiva;

[...] Então o que fez com que eu não me casasse tem um pouquinho de cada coisa, tem a questão da raça, de os homens não quererem a mulher de pele retinta, negra da pele mais retinta para um futuro, para casar. Na rua eu fico observando, passa uma menina adolescente da pele mais retinta, ela não é notada, aí quando passa uma da pele mais clara ela é paquerada, até a forma de paquerar essa menina é diferente da que tem a pele mais retinta, então isso faz com que você se isole mesmo [...].

A racialização engendrada no corpo opera como um divisor simbólico em que as escolhas são por ela estruturadas. Para Zeferina, essa decodificação se expressa através do corpo, esta ordenaria a preferência afetiva dos meninos pelas “meninas de pele clara” em detrimento “das meninas de pele retinta”. A cor é um signo que informa o campo semântico de definições corporais, por meio de várias categorizações – raça, “pele clara” x “pele escura” ; gênero x mulher negra x mulher branca ou socialmente branca; meninos negros x meninas negras e brancas – gerando, assim, um leque de hierarquias preferenciais. Pude observar essas concepções, também, no relato de outra informante.

Dandara, 33 anos (capítulo3), educadora e ativista política, ao falar da preferência afetiva, interpreta o corpo como um signo distintivo de relações raciais e de gênero: “estes caras que ficam nesta coisa de ser nosso amigo, eles querem “comer” a gente, eles não falam eu te amo, eu te adoro em público porque têm medo de nossa cara preta, de nossa bunda, de nosso corpo que não é de mulher branca”.

Outra informante, Tereza, 29 anos, professora e secretária, ativista do movimento negro há cinco anos, têm concepções semelhantes a de Dandara. Vamos ver um pouco mais de sua trajetória. Tereza é solteira, nunca casou, sem filho e é filha caçula de oito irmãos, sendo quatro homens e quatro mulheres. Sua família (pais e irmãos) é do interior da Bahia, da região do Recôncavo. Diferente das outras entrevistadas, seus pais foram professores, tornando-se uma exceção dentro das trajetórias ocupacionais das famílias de origem das mulheres até agora analisadas.

Segundo Tereza, na cidade em que morava, a metáfora de “limpar a raça” era vista como uma norma de relacionamento social e afetivo aceitável, utilizada como operador de escolhas inter-raciais, em que os pares procurariam escolher parceiros/as racialmente mais próximos ao padrão hegemônico branco, especialmente, no que se refere às escolhas masculinas: “Eu ouvia muito no meu interior que as pessoas tinham que procurar alguém mais claro para se limpar (a raça), então é como se fosse querer provar a superioridade dos brancos para procurar alguém melhor, sobretudo os rapazes negros”.

Falando sobre os seus relacionamentos afetivos e suas redes de amizade, Tereza me disse que o seu ciclo de amigos era composto de pessoas brancas de classe média, que segundo ela, “a adoravam”, referindo-se aos jovens de sua idade. Entretanto, quando referiu-s aos garotos brancos, acentua que eles namoravam com todas as garotas do grupo “as patricinhas” e ela era vista como uma “simples amiguinha”. Nesse período, durante a sua juventude, apaixonara-se por alguns desses garotos do grupo, mas não foi correspondida, pois se achava fora do padrão aceitável: “eu nem me ousava porque além de eu não ser um “brotinho de classe média” “eu não era padrão [de beleza] para eles”. De acordo com sua narrativa, os jovens do grupo de amigos do qual fazia parte não a via como uma pessoa “interessante”, pois em sua compreensão, “essa coisa de adolescência todo mundo trocava [de parceiros] entre a turma, eu nunca fui de nenhum deles”.

Na concepção de Tereza, o fato descrito não se restringe unicamente a sua experiência. Descreve outras experiências semelhantes entre os jovens. Relatou-me, que há um ano atrás, já adulta, estava fazendo cursinho pré-vestibular, um dia passou a observar o comportamento de uma garota de sua sala, era a única negra de uma turma de garotos brancos: “eram todos brancos e os mais lindos da sala e ela [refere-se à garota negra] alisava, passava, escovava os cabelos, só se vestia super social. Para L.. se sentir inserida e desejada, ela teve que fazer o máximo para se aproximar do padrão de beleza deles”. Gomes³⁷⁹, ao estudar o significado do cabelo e do corpo como símbolos de identidade negra no contexto brasileiro, registra a associação entre cabelo, cor e posição social. De acordo com a autora, a classificação racial de uma pessoa pode ser atribuída ao cabelo:

No imaginário do brasileiro, é possível que uma mulher negra de cabelo liso ou cacheado, quer seja natural, quer seja artificial, deixe de ser classificada como “negra”. Já vimos que a textura “menos crespa” do cabelo é vista na cultura como fruto da mistura racial, ou seja, ela atesta a presença do branco na conformação do corpo negro. É a garantia que estamos diante de alguém que “subiu” alguns degraus na escalada rumo ao branqueamento.

No relato de Tereza, o cabelo e o corpo são símbolos que denotam esse “embranquecimento”, tanto do ponto de vista racial, como do ponto de vista social. Em sua compreensão, a inserção das mulheres negras nesses espaços, vistos como brancos e de classe média, é menos aceitável socialmente do que o inverso. Em sua compreensão, rapazes negros que frequentam estes espaços e que namoram com garotas brancas não sofrem a mesma pressão social que as negras. Segundo a informante, depois do “modismo de Carla Perez³⁸⁰”, todo homem negro, inclusive “cantor de pagode” que se relaciona com mulheres brancas ou loiras não sofre tantos constrangimentos sociais como as mulheres negras que se relacionam com homens não-negros. Tais obstáculos, na narrativa da informante, se expressariam no choque entre as hierarquias de gênero, raça e classe que constituem o campo afetivo. Esse campo, embora específico, reproduziria estas e outras hierarquias no espaço social.

A dinâmica dos marcadores de gênero, raça e classe, sinalizada nos relatos das informantes, afetaria mais as mulheres negras do que os homens negros, no que se refere às escolhas afetivo-sexuais inter-raciais. Tal referência foi interpretada pelos sujeitos, a partir da violência ao corpo feminino negro, do cabelo e dos limites sociais corpóreos; enquanto que, para

³⁷⁹ Gomes (2006, p.291).

³⁸⁰ Dançarina e integrante de um grupo de pagode baiano chamado “É o Tchan”, com expressão nacional.

os homens negros, sua inserção, nesses espaços, não seria percebida como uma violência corpórea, devido ao modelo de relação afetiva (homem negro e mulher branca) mais aceito pelo imaginário social brasileiro. Na narrativa de Tereza, a afetividade não é um mecanismo de quebra ou amolecimento de tais hierarquias, mas esta pode recriar uma ordem social hegemônica. Sendo assim, o modelo de relacionamento afetivo ideal seria aquele em que as escolhas dos indivíduos, de homens e mulheres, não deveriam ser orientadas pelo conjunto de referências sexuais-raciais-corporais, como a estética, a cor, o cabelo, o corpo, ou a posição social dos indivíduos. A escolha ideal seria aquela pautada na noção de pessoa,

[...]Uma relação que eu acho que deveria contar era a pessoa, assim gostar da pessoa, tipo assim, fulana é uma pessoa maravilhosa, interessante e não olhar para a gente porque é “gostosa”, porque algumas [mulheres] usam os shortinhos curtos e todos olham, não é isso que a gente quer, a gente quer ser valorizada enquanto pessoa, infelizmente não é assim, veja Carla Perez (dançarina) as pessoas a criticam porque ela é uma loira “fabricada” e porque fala muitas bobagens, fala errado, é “meninona” é boba, boba, mas a questão da pele, da aparência é que conta, mulher que trabalha, que é inteligente.... tem relacionamento instável.

Na fala de Tereza, está presente uma concepção bastante discutida nas abordagens sociológicas e antropológica, clássicas e contemporâneas. A noção de pessoa emerge em seu discurso como uma possibilidade de diferenciação marcada por antinomias do pensamento ocidental, entre mente e corpo, forma e conteúdo, interno e externo, razão e sentimento. O corpo representaria, em sua percepção, o supérfluo ou o externo, aquilo que é visível nas diferenças físico-corpóreas. Em contraposição, a inteligência e a razão significariam características internas ao indivíduo, o que não estaria no plano estético, do visível. As preferências afetivo-sexuais se regulam por meio da aparência dos atributos externos a ela associados, ordenando-se no gradiente de “cor” e de “sexo”. A preferência, nesse caso, não se dá conforme a “pessoa”, na fala da informante, mas por uma qualificação racial construída socialmente sobre um corpo sexuado, “gostosa”, com atribuições de gênero.

O ponto central que irradia o discurso de Tereza sobre a sua afetividade é a compreensão que tem da pessoa. A pessoa seria um indivíduo isento desses sinais externos estéticos, como a cor/raça, o sexo e o corpo. Eu diria, até, que é uma visão romântica, porém, carregada de sentido de individualidade. A idéia do amor romântico ocidental, como adverte Giddens, ainda é presente nos modelos de afetividade e sexualidade das mulheres nas sociedades

contemporâneas. Não considero que todas as mulheres, necessariamente, pensem dessa forma, mas, nessa pesquisa, é recorrente a idéia do amor romântico. Isto pode ser visto na narrativa de Tereza. Referindo-se à ausência de parceiros fixos, disse-me que o motivo de sua instabilidade afetiva tem a ver com o seu “romantismo”, se autodefine como uma *pessoa* romântica, em busca não de uma vida conjugal, de um casamento, mas de uma pessoa que a compreenda, que converse, que “corra atrás” e que não a anule enquanto “pessoa”. Tereza não falou de solidão, mas falou que o casamento: “destrói com o romantismo”, “eu gosta de beijar, eu sou muito romântica para casar, com o casamento, essas coisas acabam, então eu prefiro não casar, mas ter alguém”.

Tereza, diferentemente de Zeferina e Rosa, interpreta os seus sentimentos por meio de outra categoria. A “pessoa” seria um tipo ideal construído nos seus discursos como negação dos preconceitos racial e social que experimentara na cidade do interior, quando era adolescente e preterida pelo grupo de jovens, porque segundo ela, era negra e fora do padrão de beleza “das patricinhas”; ou, ainda, porque presenciou, quando adulta, no cursinho pré-vestibular, uma garota negra “alisar os cabelos, usar roupas da moda só para se aproximar do padrão estético da turma de garotos/as brancos/as”.

Sendo assim, ao analisar as narrativas de Tereza, Rosa e Zeferina, posso inferir que as suas histórias, nesse aspecto, se cruzam. Todas experimentaram no corpo a rejeição de “outro” no campo afetivo, devido a estigmas raciais. Essas *marcas* da adolescência influenciaram em suas experiências afetivas com o “outro”. O preconceito racial foi a pedra de toque de suas escolhas. A rejeição, os problemas de auto-estima na adolescência, a concepção de beleza e de estética, os preconceitos na escola e no bairro, vão ser “re-inventados” tempos depois, quando estas mulheres descobrem a política. A política passa a ser um marcador importante para reconstruírem sua auto-imagem e redefinirem suas escolhas. É no campo político que as identidades e diferenças se confrontam.

O campo político e as escolhas afetivas: “as militantes assustam”

Na concepção de Bourdieu³⁸¹, o campo político “é o lugar em que se geram, na concorrência entre os agentes que nele se acham envolvidos, produtos políticos, problemas, programas, análises, comentários...” “[...] é um campo de forças e de lutas³⁸²”. É, também, o campo de disputas e trocas, simbólicas, econômicas e, ao meu ver, afetivas.

Nas narrativas das mulheres ativistas, as escolhas de parceiros se dão no campo de disputas acirradas em que a afetividade é o elemento central do conflito existente entre os agentes que estão dentro e fora do campo político. Foi recorrente, nas narrativas das informantes, como o prestígio político de algumas lideranças femininas, serviu como um mecanismo de desorganização dos relacionamentos afetivos com seus pares. Observei que os conflitos existentes entre os militantes (homens e mulheres) dentro do campo político foram regulados por fortes dispositivos de gênero, além de outros conflitos que atravessam esse campo e fazem parte do cotidiano dos movimentos sociais e das organizações políticas.

As disputas políticas entre as mulheres ativistas e seus pares amorosos foram interpretadas de várias formas, ganhando significado em categorias como os de “dentro” e os de “fora” (os estabelecidos e os *outsiders*), a partir de categorizações corpóreas de gênero e raça, escolhas, afeto e preferências. Vejamos como esses modelos operam no campo político.

De acordo com Zeferina, grande liderança do Sindicato dos Trabalhadores Domésticos da Bahia e liderança do Movimento Negro e de Mulheres, depois que ingressou no movimento social ganhou muita “consciência política e auto-estima”, passou a questionar os seus direitos como “cidadã, trabalhadora doméstica, mulher, negra”. Disse-me que essa consciência política lhe traz muitos problemas de ordem afetiva, porque questiona o comportamento dos homens “dentro” do movimento social e “fora” dele. Refere-se à dificuldade de encontrar um parceiro que entenda a sua “militância” cotidiana. Perguntei-lhe por que não se relacionava com militantes, talvez isso facilitasse a sua vida amorosa, relacionando-se com alguém que tivesse uma prática política e uma visão de mundo parecida com a sua. Respondeu-me que no movimento social, especialmente, no movimento negro, tem dificuldades de encontrar um

³⁸¹ Bourdieu, Pierre. *O poder simbólico*: Portugal: Difel, Rio de Janeiro: Ed Bertrand Brasil, 1989.

³⁸² Id.,ib .p. 164.

parceiro que compreenda o seu estilo de vida, pois estes preferem parceiras que se situam “fora” do campo político.

Na compreensão de Zeferina, as escolhas afetivas dos militantes homens do movimento negro são pautadas na questão racial, já que estes “preferem mulheres de pele clara para namorar ou casar”; e, também, mas nas questões políticas de gênero, quando relacionam-se afetivamente com mulheres fora do movimento social, cujos perfis são diferentes daquelas que compõem esse universo político. Em contraposição, em função dessas escolhas, as mulheres militantes encontram-se sós, sem parceiros fixos, porque não conseguem ter a mesma “sorte” no plano das preferências afetivas; refere-se à dificuldade que as atvistas têm em encontrar um parceiro a “altura” delas, já que seus pares do movimento negro não querem “casar” e sim, “ficar” com as “companheiras do movimento”.

Na fala de Zeferina, há um desencontro entre os de “dentro” e os de “fora”. As relações afetivas das mulheres ativistas com os homens de “fora” seriam dificultadas, segundo sua narrativa, porque eles não “iriam entender a sua luta política”. Em seu discurso, ela mesma, teria problemas em se relacionar com os homens não militantes, como, por exemplo, os da Igreja Evangélica da qual faz parte. Zeferina é evangélica e revelou-me que os evangélicos (homens) são, em sua maioria, “machistas tradicionais”, “só querem que as mulheres fiquem em casa, cuidando dos filhos”. Em contrapartida, os homens de “dentro” do movimento social só desejam mulheres-militantes para relações transitórias “sexuais”. Por isso, em sua leitura, “a maioria das militantes geralmente está com o companheiro da outra, isso já se tornou até corriqueiro, mas ela não tem o companheiro dela mesma”.

Essa tensão entre a prática política e as escolhas afetivas das mulheres negras, se revela, também, no sindicato. Segundo Zeferina, a maioria das trabalhadoras domésticas é “mãe solteira”, e que têm parceiros e fazem parte do movimento sindical sofrem a pressão de seus parceiros para que deixem o sindicalismo. De acordo com o seu relato, isso ocorre porque há um conflito entre “ser mulher e sindicalista” ao mesmo tempo. Há um choque entre essas duas formas de identificação: a “mulher politizada” que “viaja” para os “congressos”, “fala em público”, e a “mulher que tem que ser companheira, cuidar dos filhos, do marido”. Sendo assim, algumas mulheres *preferem* a “militância”, ao invés do namorado, ou então *abdicam* da política em função do casamento e dos filhos.

No sindicato, Zeferina conhece situações em que as ativistas casadas não abdicaram da política e conseguiram administrar o casamento, entretanto, acentua, que não é a maioria. Falando sobre sua vida política e a afetiva, afirma “a militância é tudo para mim é como se fosse o sentido para eu viver e se alguém me tira isso, eu acho que eu não consigo viver”. Com relação à ausência de parceiros, acentua:

Eu preencho a minha solidão com a luta política, participando das coisas e tal, eu não tenho tempo de pensar em solidão, futuramente quando eu não tiver mais na militância, aí, sim, pode ser que eu vá sentir solidão. Para mim, a militância é a coisa mais importante da minha vida.

Para Zeferina, a opção de ter um parceiro do movimento social passa, necessariamente, pela prática política e pela liberdade de exercê-la. Sendo assim, a sua percepção de solidão é ambígua, pois ao mesmo tempo que reconhece que a existência de solidão e seu atrelamento à ausência de um parceiro, tenta substituí-la pela política. Na sua fala, a solidão foi decorrente de vários deslocamentos em sua trajetória. Primeiro, através da racialização do corpo na rejeição que sofrera por parte dos garotos de seu bairro, por achá-la uma “nega feia”, - depois, através de sua prática política. Esta última a impediu de ter um relacionamento estável com um parceiro que compreendesse seu ativismo. Isso pode ser evidenciado na sua narrativa:

[...] Não adianta eu estar dentro de uma casa com um companheiro, mesmo ele me dando todo amor, atenção e carinho, e minhas companheiras de luta, minhas crianças estarem por aí no subúrbio, então a gente tem que estar dentro desta luta, tentando construir uma sociedade mais justa, de mais igualdade e de menos violência.

A trajetória afetiva de Zeferina está estruturada por uma rede de relações em que raça, gênero e política combinados, ao invés de criar reciprocidade afetiva com seus parceiros, os separa, gerando a instabilidade afetiva. Diferente de Rosa, Zeferina decodifica a solidão como uma possibilidade frente às suas convicções políticas e ideológicas. Percebe a ausência de parceiro ou a dificuldade de se relacionar com os homens como um signo de liberdade diante do mundo. Isso fica evidente quando a informante prefere ficar só, sem um parceiro, do qual abrir mão da política. A solidão teria um aspecto positivo, não seria um entrave ao exercício da ação política.

Em outras narrativas das ativistas, identifiquei essa mesma percepção. Várias informantes falaram da tensão entre o ativismo político e a afetividade. Rosa, como foi visto, grande liderança do movimento negro e de mulheres, relatou que teve dois relacionamentos, um

com um homem branco, sindicalista e o outro com um homem “mestiço”, ativista do movimento cultural negro baiano. Os dois relacionamentos de Rosa foram passageiros, um durou três anos e o outro, menos ainda. Uma das razões elencadas pela informante, sobre o término de sua relação com um dos seus parceiros, foi o conflito entre o amor e o poder.

As diferenças se traduziram, na fala de Rosa, em inadequação entre os dois mundos, havia muitas diferenças ideológicas entre ela e seus parceiros, como de concepção de mundo e de relações de gênero. Em sua leitura, o prestígio político que adquiriu em seu percurso individual, teria lhe “masculinizado”. É interessante essa transmutação do gênero na fala da informante: “eles nos tratam como se nós fôssemos homens nesses espaços, não como uma mulher [...] As mulheres que eles [os homens militantes] tratam como mulheres são aquelas que estão fora do movimento social, as que são do movimento, nós somos vistas iguais a eles”.

A questão da igualdade e da diferença de gênero é marcada de forma cruzada, inversa. Ser igual aos homens pressupõe romper a lógica da dominação do espaço político, visto, culturalmente, pertencente aos homens; logo, a igualdade se traduziria como um código de subversão dos “papéis” de gênero e a diferença seria uma marca que reforçaria a dicotomia das esferas essencializantes entre masculino e feminino como entidades separadas. Vista de forma relacional, “ser igual” e “ser diferente” é uma questão do contexto no qual essas relações podem ser “troçadas”, provocando uma instabilidade de categorias no campo político-afetivo: mulher negra militante x homem negro militante; mulher negra militante x mulher negra não – militante. Haveria, assim, várias combinações dessas relações em que as escolhas afetivas estariam assentadas. Isso pode ser visto na narrativa de Rosa:

Ele [seu segundo ex-parceiro] trabalhava numa organização negra e tinha um trabalho de profissão de arte cultural e ele não agüentava a minha evidência no movimento negro e minhas ocupações, meu tempo de estar fora de casa era similar ao dele, muitas vezes ele tinha que ficar olhando a nossa filha pra eu poder ir para a reunião, ele fazia isso sob protesto, sempre, sempre era assim... sob protesto, tinha uma cobrança de que eu estava abandonando a casa e priorizando a vida política, aí a gente “batia de frente”, a gente tinha discussões homéricas e tal, não dava mais para segurar.

Em alguns relatos, é notório de como a prática política interfere e impede muitos relacionamentos afetivos entre as ativistas e seus pares amorosos, tanto “dentro” do campo político como “fora” dele. O que significa dizer, que as ativistas analisadas redefiniram as relações de poder com os homens, isto é, empoderando-se, contrariando a norma social, sobretudo aquela marcada pelo modelo de relacionamento afetivo convencional, em que as

relações de gênero e afetivas são colocadas em “xeque”. Vejamos o relato de uma outra informante sobre este aspecto.

Nzinga nasceu em Salvador, Bahia, tem 37 anos, se auto-classifica como negra. Já foi casada, tem uma filha dessa união. É funcionária pública federal, exerce a função de secretária administrativa e é ativista do movimento negro e do movimento de mulheres negras da Bahia, desde as décadas de 1980 e 1990, respectivamente. Como vimos na sua trajetória (capítulo-3), Nzinga foi casada com um homem (negro) que é o pai de sua filha, ela mesma conta que seu relacionamento não deu mais certo quando ingressou no movimento social (movimento negro). O seu parceiro, na época, era um “cara legal”, um bom pai e um bom companheiro, mas a inserção de Nzinga nesses movimentos começou a criar tensões no seu casamento. Segundo sua concepção, o casamento acabou em função do seu ativismo político, pois o movimento negro mudou sua visão de mundo, inclusive com seus pares afetivo-sexuais.

Depois da separação conjugal, Nzinga passou a ter vários relacionamentos afetivos dentro do movimento negro, porém, tais relações foram transitórias, não-fixas. O seu relato confirma o das outras informantes analisadas, na medida que descreve sua experiência afetiva e das outras mulheres ativistas como “mulheres que assustam os homens”: “uma mulher como eu? Os homens fogem, eles não gostam de ser questionados”. Essa percepção faz com que os homens, especialmente, os militantes, prefiram mulheres “fora” do grupo político para se relacionar afetivamente, e mais, como afirma Nzinga, “quando não são brancas e de `pele clara”³⁸³.

As “redes de intriga” dentro do movimento negro, não permitiram a Nzinga constituir um relacionamento duradouro com seus pares militantes. Segundo ela, tal fato deve-se aos conflitos de gênero (“das feministas contra os machistas”); de raça (da preferência das brancas

³⁸³ De acordo com a pesquisa de Paulo Dantas, sociólogo e ativista do movimento negro de Sergipe, no contexto do movimento negro sergipano, as uniões afetivas estáveis (casamento) entre mulheres e homens militantes se constituíam como um “mecanismo afetivo” de estratégia de legitimação política e social. De acordo com esse sociólogo, as ativistas no campo do movimento negro sergipano é quem se utilizavam desses mecanismos para legitimar-se perante à disputa política no interior e fora do campo das ONG’S, ou seja, as ativistas escolhiam parceiros que eram dotados de prestígio político e social como uma forma de garantir o seu capital social e simbólico, e ao mesmo tempo, garantir a hegemonia política de suas organizações no interior dos movimentos sociais e da sociedade sergipana como um todo. Segundo Dantas: “[...] a inserção desses sujeitos em redes privilegiadas de contatos e de parcerias sinaliza a mobilidade social experimentada pelos mesmos, pois os coloca diante de possibilidades de articulação e de redefinição de perspectivas pessoais e coletivas jamais encontradas.” Continua em outro momento “muitas dessas disputas têm sido pleiteadas pelas mulheres que se inserem nesses movimentos sociais negros, de forma que novos interesses dinamizam os seus investimentos nesses cenários”. Ver Dantas, Paulo. *Construção de identidade negra e estratégias de poder: o movimento negro sergipano na década de 1990*. (Dissertação de Mestrado, UFBA, 2003.), as citações foram das páginas 187 e 193 respectivamente.

em detrimento das negras) e entre militantes x não militantes (eles preferem mulheres “ingênuas” “despolitizadas”); estas categorizações teriam desestabilizado com suas relações amorosas.

Nzinga autodefine-se como uma mulher poderosa, que assusta os homens, em sua narrativa fica evidente de como contraria as normas prescritas de gênero e dos modelos de afetividade tradicionais. Depois que ingressou no movimento social, redefiniu os modelos de relações afetivo-sexual, aderindo à “lei da troca”. Nos seus discursos sobre a afetividade das outras mulheres, elabora conceitos que incidem numa outra ordem das coisas. Disse-me que conhece muitas mulheres negras ativistas e não ativistas que se encontram sós, sem parceiros fixos, porque, segundo a informante, o “mercado” afetivo está saturado. Há mais mulheres do que homens no geral, em se tratando das mulheres negras, estas saem perdendo na disputa com as outras mulheres, principalmente, as mulheres brancas, devido à questão racial. Além disso, segundo a informante, as mulheres negras têm mais dificuldades de ascender socialmente, comparado às mulheres brancas. Estas últimas, em sua concepção, encontram-se em boa situação social e financeira, participam de determinados espaços sociais onde as chances de encontrar parceiros é maior, como nas Universidades, por exemplo. Perguntei-lhe se isso ocorria, também, com as mulheres negras que experimentaram mobilidade individual ou que possuíam prestígio político.

De acordo com Nzinga, as mulheres negras que conquistaram esses espaços não têm as mesmas chances de encontrar parceiros fixos do que as mulheres brancas e nem as mesmas chances do que os homens negros. A mulher negra estaria, em sua compreensão, “atrás” desses segmentos. Relata casos em que isso ocorre quando a questão é afetividade. Disse-me que conhece negros de sua rede de amizade que só querem se relacionar com negras se estas forem dotadas de um determinado capital, na maioria das vezes, de um capital econômico (a negra que sustenta o homem negro). Esses homens negros são, segundo a informante, “frustrados” profissional e socialmente por não terem galgado novos lugares sociais.

Moutinho, ao analisar as relações afetivas “heterocrômicas” no Rio de Janeiro, identificou que homens negros, de certo prestígio social, argumentam que as razões de suas escolhas afetivas por mulheres brancas estariam relacionadas com o fato de que as mulheres negras não fariam parte de suas redes de sociabilidade. Isso ocorreria, na visão dos homens negros entrevistados por Moutinho, porque as negras, quando ascendem socialmente, preferem

homens brancos e não negros³⁸⁴. Ao contrário, na minha pesquisa todas as histórias analisadas revelaram-me as dificuldades que as informantes negras de *status* social elevado têm para se relacionar afetivamente com seus pares negros e não-negros.

Entretanto, acredito que os argumentos de homens e mulheres negros são distintos, ambos falam a partir de um lugar de interesses que se sobrepujam aos interesses dos outros. Nessa pesquisa, eu não entrevistei homens negros porque o meu foco de estudo são as mulheres negras. Reconheço que nem sempre, em todos os contextos sociais e político, pode-se encontrar os mesmos tipos de relações³⁸⁵. É necessário ressaltar que as pesquisas qualitativas sobre relacionamentos afetivos entre negros no Brasil, na atualidade, são escassas, o que dificulta a afirmação de que tal fato ocorra de forma geral no contexto brasileiro.

Voltando para a narrativa de Nzinga, posso resumir os principais motivos que, segundo ela, seriam marcos reguladores da ausência de parceiros fixos das mulheres negras ativistas e não ativistas com os seus pares amorosos. Segundo ela: 1) Há mais mulheres do que homens no “mercado” afetivo no geral, o que facilitaria o leque das escolhas masculinas em detrimento das escolhas femininas; 2) as mulheres negras sairiam perdendo no mercado afetivo nas trocas de parceiros para as brancas, devido à “raça”; 3) haveria mais brancas do que negras nos espaços considerados de classe média, o que facilitaria as chances das primeiras em relação às segundas para encontrar um parceiro nessa classe social; 4) as mulheres negras que experimentaram uma mobilidade individual teria que “sustentar” financeiramente seus pares negros, o que geraria conflitos de gênero devido ao “machismo” dos homens negros com relação às negras.

Os elementos elencados na narrativa de Nzinga, acerca dos sentidos atribuídos às escolhas afetivas de homens e mulheres negros, ativistas e não-ativistas, estão presentes em boa parte das narrativas das informantes; daí utilizar seus relatos como ponto em comum entre elas. Entretanto, quando se trata das relações afetivas entre ativistas, o enfoque, as razões atribuídas podem variar. Isso foi visto também nos discursos de Tereza, Clementina, Mahin e Anastácia. Tereza, 28 anos de idade, secretária e ativista, já teve um relacionamento com ativista negro, porém, sua relação não perdurou por muito tempo porque os militantes (homens e mulheres) “ficam sempre na defensiva”. Segundo ela, isso cria uma tensão constante nos relacionamentos,

³⁸⁴ Ver Moutinho, 2003,p.313.

³⁸⁵ Ver a pesquisa de Dantas (2003) já citada nesse capítulo.

mesmo quando há paixão e os sentimentos são correspondidos, como foi na sua relação. Clementina, 36 anos de idade, ativista, trabalhadora doméstica, atribui a dificuldade de ter parceiros no movimento social “ao machismo dos homens militantes”. Contou-me que já soube de casos de ativistas que agrediram verbalmente e fisicamente suas “companheiras militantes”. Alega que tal prática a impede de ter relacionamentos com ativistas dentro do movimento negro e do partido político de esquerda.

Mahin, 61 anos de idade, pesquisadora e professora universitária, uma das mais antigas lideranças e intelectuais de destaque do movimento negro baiano, descreveu-me várias experiências afetivas que presenciara entre mulheres e homens no movimento negro. Relata que os embates políticos eram acirrados dentro da organização política da qual fizera parte, na década de 80, momento de organização dos grupos de mulheres negras (dentro e fora das organizações negras). Presenciou conflitos entre “feministas” e “machistas” nesses espaços, os quais estavam relacionados à preferências afetivo-sexuais dos primeiros por parceiras “de pele clara”, dentro e fora do movimento negro.

Mahin refere-se aos relacionamentos afetivos entre os ativistas homens e as ativistas recém-chegadas ao grupo em que as diferenças se expressavam entre “as mais novas” em relação aos questionamentos das “mais velhas”, as “feministas” mais antigas da organização. O questionamento da postura “machistas” dos homens, tanto do ponto de vista das relações de gênero, afetivas, quanto do ponto de vista das disputas de poder no interior da organização, pelos cargos de direção da organização, por exemplo, foram elementos norteadores de sua trajetória afetiva no movimento negro. Tal conflito foi tão intenso, segundo a informante, que um grupo de homens foi expulso da organização pelo grupo de mulheres, segundo ela, “devido à postura machistas com as mulheres”.

Outra informante, Anastácia, 38 anos, funcionária pública, secretária administrativa e ativista política, atribui a sua falta de parceiro fixo às questões de ordem racial: “eles gostam de mulheres brancas e de pele clara”. Com relação aos militantes do movimento negro, acredita que suas preferências não estão em consonância com a sua ideologia política, “para eles, nós somos “complicadas”, “problemáticas”, como eles costumam me chamar”. A questão de gênero foi simbolizada pelos conflitos e pelas disputas de poder entre homens e mulheres no campo político. Aqui, a política, juntamente com a raça e o gênero tornou-se um elemento significativo nas

reordenações das escolhas afetivo-sexuais das mulheres pesquisadas desse grupo, ou seja, um elemento “chave” na “disputa do mercado afetivo” das militantes negras com as mulheres brancas e com as mulheres negras não-militantes.

Para Anastácia, a ausência de parceiro fixo é nomeada como solidão. A solidão está simbolizada pelos signos corporais racializados. Em sua leitura, a dificuldade de encontrar parceiros fixos tem a ver com o seu “corpo gordo”. Nesse caso, a raça é sinalizada pela concepção de beleza feminina estigmatizada: corpo gordo-negro-africano (feio) em contraposição a um ideal estético de beleza, a mulher branca e magra de “cabelos lisos nas costas”. Tais símbolos impediriam, na visão de Anastácia, de manter relações afetivas estáveis com os seus pares dentro e fora do movimento social. No campo político, a racialização se transmutaria em conflitos de gênero, gerando tensões e ambigüidades: “os militantes-homens me acham problemática”. Tais relações teriam bloqueado sua vida afetiva com os seus pares negros, e contribuído para seu sentimento de solidão:

A solidão dói, dói, dói demais, eu quero um homem que fique ao meu lado [...], porém, principalmente, o homem da militância que você (ela) considera seu companheiro, que busca as mesmas coisas que você no contexto geral, no entanto, você olha para ele e diz: vamos tentar? (uma relação afetiva) e ele diz: não, não, só quer “ficar”.

Na visão de Anastácia, a solidão é vista como um fenômeno negativo, associado à dor, à ausência de alguém, de um parceiro, de preferência ativista, que compartilhe de um mesmo *ethos* político que o seu. Sendo assim, o conceito de solidão está entremeado à rede de significados, na qual a afetividade, a raça, o gênero e a política emergem como categorias significantes. Essa percepção é semelhante à de outras informantes.

Clementina, 36 anos, trabalhadora doméstica, cuja trajetória é citada neste capítulo e analisada no capítulo 3, revendo alguns eixos de sua trajetória, pude auferir que o significado da solidão está relacionado com códigos corporais que se inscrevem em vários espaços sociais. Um desses espaços, acionado recorrentemente na narrativa da informante, foi o espaço do trabalho doméstico. Neste, Clementina viveu vários momentos em que seu corpo foi violentado por seus “patrões”. Lembremos que Clementina sofreu assédio sexual, violência física e exploração nas relações de trabalho, além de outras formas de discriminação vivenciadas pelo preconceito: “a patroa falou da minha aparência, do meu cabelo”.

Após se inserir no sindicato e no movimento negro, Clementina ressignificou as relações de opressão. O corpo negro e gordo que, antes foi negado, passeia, circula em espaços que até então não entrara. Antes, Clementina não ia à praia, pois “ouvia muitas piadinhas dos homens” por ser negra e gorda. Agora, já frequenta. No espaço do sindicato, passou a se organizar enquanto trabalhadora doméstica e enquanto mulher; no movimento social negro, a se perceber como negra.

Foram nesses novos espaços que Clementina passou a redimensionar as relações de gênero, raça e classe, desafiando a estática e o controle institucionalizado sobre o corpo; o corpo que se rebelara. No âmbito das relações afetivas, no movimento social, essa rebeldia se manifesta quando critica o comportamento masculino frente “às companheiras da militância”, “às práticas machistas”, “aos insultos”, “à violência física” e à preferência dos ativistas- homens por mulheres não-negras e não militantes. A ausência de parceiros é interpretada por Clementina como uma rebeldia a essas redes de relações:

Eu costumo dizer o seguinte, que o homem ajuda mais atrapalha bastante, no nosso caso [as trabalhadoras domésticas], o homem não é diferente do patrão. Nós temos uma “companheira” aqui no sindicato que ela nunca aceitou desaforo de patrão, mas do companheiro ela aceita. A gente não quer que os nossos filhos passem as dificuldades que a gente passou. Às vezes o companheiro é pior do que o patrão. Eu pretendo ter filhos, mas eu prefiro criar sozinha. Eu quero ter uma vida organizada, minha casa, ter meu filho, agora um companheiro para morar sob o mesmo teto eu não quero [...] eu sentia solidão quando eu morava e dormia no trabalho [refere-se ao emprego doméstico], principalmente dia de sábado, era o dia que eu não ia para escola, era o dia que eu mais sentia solidão, hoje não, porque eu moro com a minha irmã, mas naquela época eu sentia falta de alguém para conversar, para passear.

Com relação ao movimento social:

Nunca tive relação com nenhum deles [refere-se aos militantes] nem do movimento negro e nem do movimento sindical. Eu acho que os homens do movimento negro e do movimento sindical são muito machistas e preconceituosos [...] Existe no movimento social homens que namoram com negras, mas são poucos, quando o assunto é casar...porque para transar pode ser com as mulheres negras, mas quando é para ter um envolvimento mais sério, pra casar, pra conviver sob o mesmo teto, é sempre com a mulher branca. Então eu nunca me envolvi.

A solidão para Clementina, em alguns momentos, é vista como negativa quando refere-se ao local de trabalho, ponto em comum com a história de Carmosina. Ambas

decodificam a solidão com a questão do espaço da “casa” dos empregadores. Para a trabalhadora doméstica, “o doméstico” ganha realmente várias significações, como demonstrou Kofes³⁸⁶. Este é um trabalho associado à baixa remuneração e às relações de exploração, tanto que a informante compara, metaforicamente, um parceiro à imagem do “patrão”, ou seja, baseada nas relações de dominação e exploração.

Outro elemento significativo na narrativa de Carmosina é quando atribui um novo significado ao conceito de solidão. A solidão é vista como uma saída para as relações de dominação, isto é, conviver sob o mesmo teto com alguém que pode oprimi-la, semelhante ao “patrão”, é preferível, nas palavras de Clementina, ficar só, sem um “companheiro”, e realizar seus projetos pessoais sozinha. Ter um filho, uma casa, uma vida organizada. A ausência de um parceiro fixo não é percebida como um sentimento negativo de solidão. Semelhante a Zeferina, Clementina vê, na luta política, a realização de um projeto que não é individual, mas coletivo.

Como foi visto, as narrativas analisadas indicam que o conceito de solidão não é único, ganhou significados variados. A solidão até agora é mapeada na perspectiva daquilo que Geertz³⁸⁷ denomina “de tráfico de símbolos significantes”; é um conceito público para todos aqueles que se utilizam dele para ordenar, negociar e modificar o curso de suas trajetórias, de sua vida social e afetiva, de suas “escolhas”. Veremos as próximas histórias.

A poligamia: “lá vem o negão, cheio de paixão...”

Um terceiro elemento que eu identifiquei nas narrativas das informantes desse grupo, com relação aos sentidos atribuídos às escolhas afetivas, foi a questão da poligamia “negra” masculina. Em outros momentos, nesta tese, comentei sobre a escassez de pesquisas antropológicas brasileiras sobre o tema com raras exceções, como alguns estudos da década de 60, o de Fernandes³⁸⁸, e o de Woortmann³⁸⁹, nos anos 80. Embora não seja o foco de interesse de minha análise, a poligamia “negra” surge como um tema transversal e recorrente nas percepções, falas e práticas dos meus sujeitos de pesquisa, sendo o terceiro grande motivo, segundo as

³⁸⁶ Kofes, 1991.

³⁸⁷ Geertz, 1989., p57.

³⁸⁸ Fernandes (1978).

³⁸⁹ Woortemann (1987).

informantes, da ausência de parceiros fixos e de relacionamento afetivo instável com os homens negros ativistas e não-ativistas.

A produção antropológica clássica tem enfatizado o papel que os homens têm no modelo hegemônico familiar monogâmico e poligâmico. Em sociedades onde a poligamia (a poliginia) é uma regra bem aceita e oficializada, as alianças exogâmicas se fazem necessárias como uma norma para a reprodução e desenvolvimento daquelas sociedades³⁹⁰. Em todo caso, independente das controvérsias sobre o papel do homem e da mulher na casa e na família, infere-se, a partir dos estudos de gênero, a necessidade de repensar a dominação masculina nas análises tradicionais dos estudos feministas, vista quase sempre, como algo universal, em que *A mulher* seria uma vítima incondicional do sistema patriarcal. A perspectiva que se coloca nesta tese é contrária a esses enfoques tradicionais. Pretendo analisar a dinâmica das escolhas afetivas, identificando como os agentes nelas envolvidas “ganham” e “perdem” nesse sistema de troca de parceiros, como lidam com a situação e quais são as suas estratégias para burlarem as relações de dominação, ou redimensioná-las. Para elucidar melhor essa compreensão, analisarei algumas narrativas das informantes a seguir.

Pérola Negra tem 53 anos de idade, é negra, nasceu em Salvador, num no bairro pobre. É a terceira filha da primeira união de seu pai biológico com sua mãe. Ao todo, tem dez irmãos, os outros foram frutos da segunda união de sua mãe com o seu padrasto. Seu padrasto foi sapateiro e sua mãe, lavadeira. Pérola, semelhante às outras mulheres negras investigadas, teve uma trajetória social calcada na pobreza, na luta pela sobrevivência familiar. Por meio da educação e do trabalho, conseguiu “burlar” as barreiras sociais.

Nos anos 70, Pérola iniciara sua militância política no movimento estudantil junto aos grupos de esquerda contra a ditadura militar. Mais tarde, nos anos 80, como professora e coordenadora pedagógica de uma escola de ensino médio, passou a participar do movimento grevista de sua categoria profissional, liderando o movimento a favor da escola pública. A partir daí, passou a ser uma liderança com visibilidade na cidade, no movimento sindical dos educadores. Na década de 1990, ganhou prestígio político e candidatou-se a Deputada Federal por um grande partido de esquerda do Brasil. Da década de 90 para cá, tem atuando no

³⁹⁰ Contra essa concepção universalista e ocidental nos estudos de gênero, na antropologia, ver Strhatern (1988) .

movimento negro e de mulheres negras, consolidando sua liderança em outros fóruns políticos, além desses mencionados.

Pérola tem três filhos, frutos de seu casamento com um homem negro. Na época, tinha vinte e três anos de idade, quando o conheceu no baile, segundo ela, da “negritude bonita da Bahia”. Seu parceiro era dançarino e mestre de obras da construção civil. No período que se conheceram passaram a namorar escondido de sua mãe. Pérola engravidou e, em função da pressão que sofrera de sua família, casou-se. A união conjugal durou quatorze anos de muita “confusão”. Seu marido passou a beber em demasia, tornou-se alcoólatra. Segundo Pérola, ele não tinha responsabilidade paterna, “vivía nas farras” e era “mulherengo”.

A vida conjugal de Pérola foi permeada de conflitos, brigas, agressões verbais e até físicas. Mas o que contribuiu para a sua separação conjugal, segundo ela, foi o alcoolismo e a poligamia de seu parceiro. Após a separação, Pérola passou a sustentar, sozinha, os seus três filhos. Relatou-me que o seu ex-marido não tinha capital financeiro o suficiente para sustentar sua família, era mestre de obras, além do baixo capital cultural (ele não tinha completado o ginásio, abandonara os estudos).

Pérola continuou a chefiar a sua família, sem o seu parceiro. Algum tempo depois, tornou-se uma liderança política e reconhecida no movimento social que atuara. Neste ínterim, relacionou-se com outro homem negro, este também não era “militante”. Relatou-me que o seu novo parceiro era “um negão lindo, cheio de paixão”; era, também, dançarino e boêmio como o primeiro e trabalhava como estivador do Porto em Salvador. O relacionamento durou cinco anos. Perguntada sobre os motivos da separação, atribui à poligamia, era “mulherengo”, e isso ela não admitia. Quanto ao movimento social, Pérola não citou, em seu relato, nenhuma relação com homens militantes, mas não deixou de emitir comentários sobre os seus comportamentos sociais e afetivos. Disse-me que os homens negros militantes não são tão diferentes daqueles que não se encontram na prática política. Refere-se aos problemas de relacionamentos marcados pelo gênero: “os militantes [homens] quando têm reunião deixam suas mulheres em casa fazendo comida”. Contudo ao falar de sua vida afetiva, menciona outros aspectos, além daqueles citados acima.

[...] Eu mesma queria um companheiro que dividisse as responsabilidades, eles [os homens] da mesma forma que chegam, vão embora, eles têm um interesse sexual apenas, não cuidam das mulheres, eu vejo em vários espaços, no partido [de esquerda] têm militantes que chegam com uma companheira, dentro de vinte quatro horas já está com outra [...] No movimento negro, eu encontrei um

“companheiro” radical, fala isso, fala aquilo, mas a namorada dele que é do movimento tem um corpo magro e a epiderme clara, o cabelo encaracolados.

[...] Aí eu vou para um “caruru” [festa que oferece comida baiana] chego lá vejo outro “companheiro” com uma mulher branca, ele não sabia que eu estava lá, ficou se escondendo, quando você (ela) arranja um homem negro esse é gigolô, quer viver às minhas custas e às custas de outras mulheres, porque ele não fica só com uma [...] Por tudo isso, eu estou na solidão, pela insatisfação que eu tenho para com os homens, principalmente para com os homens negros [...] Eu vivi isso, eu não queria me separar, mas ele [o seu ex-companheiro] disse: “largue o movimento e venha tomar conta dos filhos”, eu abdiquei do casamento e fui viver a minha liberdade.

Como se vê na narrativa acima, há vários sentidos na orientação das escolhas afetivas de Pérola Negra. Pode-se dizer, que a sua “solidão” é o signo de sua liberdade, pois abdicou do casamento e do modelo tradicional de gênero em função da política. A percepção que se tem das escolhas afetivas e de suas orientações, valores, condutas, normas, modelos de comportamentos são significados no eterno embate entre os gêneros e suas interconexões, como raça, masculinidade e feminilidade. Pérola quis romper com esse modelo, politizando as relações de gênero e o próprio conceito e redimensionando outras relações sociais e políticas; por isso, em sua concepção, está sozinha. Pérola e outras entrevistadas questionaram de seus parceiros os “papéis” tradicionais de gênero “dentro” e “fora” do campo político, a poligamia masculina negra, a circulação de parceiras dos homens dentro do movimento negro e social mais amplo, a traição destes, as relações de gênero e de raça, expressando-se em conflitos constantes.

Outras informantes, também, relacionam a dificuldade de estabelecer relações afetivas estáveis à poligamia ou à circulação de parceiras dos homens negros militantes e não militantes. Esse argumento pode ser visto na fala de outras informantes, em que a poligamia “masculina negra” se mistura ao tom de uma outra forma de relação, a extra-conjugalidade, a traição. É interessante este argumento porque, no “mercado afetivo”, a troca de parceiros não se dá, apenas, de uma perspectiva, pois tanto os homens, quanto as mulheres participam desse sistema de “troca”, no âmbito da política. A diferença, segundo boa parte das informantes, é que os homens teriam uma “facilidade” maior na troca de parceiras, como também de constituir e garantir relacionamentos afetivos mais duradouros. Analisemos outras narrativas.

Nzinga, 37 anos, ativista do movimento negro, relatou-me que teve várias relações afetivas transitórias com militantes negros, inclusive relações extra-conjugais com um deles. Ao falar de seus relacionamentos, sinaliza para o fato de que as mulheres militantes não ficam à

margem desse mercado de trocas afetivo-sexuais. A questão que se coloca, então, e que merece problematização, não é a falta de parceiros ou de experiências afetivas entre as mulheres selecionadas para essa pesquisa, e, sim, como foi demonstrado ao longo dessas trajetórias, porque e como as suas relações não perduraram se comparadas com as relações afetivas das mulheres de outros grupos raciais. Como acentuou, também, Zeferina, referindo-se à troca de parceiros no âmbito do movimento social, a poligamia é realizada por homens negros casados com mulheres, na sua maioria, “fora” da militância política, e que mantêm relacionamentos transitórios com parceiras do movimento social (movimento negro e de partido político de esquerda). Nesse caso, a poligamia é realizada, também, pelas mulheres ativistas que, segundo a entrevistada seria uma forma de burlar a solidão ou ausência de um companheiro “dela mesma”.

Um dado que gostaria de registrar, nessas trajetórias e narrativas das mulheres analisadas, é que a poligamia, a troca de parceiros, não se dá apenas no campo de relações heteroafetivas. Nas relações homoafetivas há conflitos semelhantes de relações de gênero, entre mulheres e mulheres. Este não é objeto da pesquisa, entretanto, não posso deixar de desnaturalizar essas relações, inclusive, aquelas lidas e interpretadas pelas óticas das relações de gênero. Não queremos afirmar que esse modelo é único e serve para todas as mulheres e homens de opções sexuais, de origem social e cultural diferenciadas. Seria um erro epistemológico e político, acreditar que os indivíduos e grupos vivenciam o gênero e suas relações da mesma forma.

Isso ficou evidente para mim, no processo de seleção das informantes. Eu não as selecionei tomando como parâmetro se estas eram ou não homossexuais. O universo empírico foi definido por outro critério geral da pesquisa, ou seja, se estavam ou não sós. Entretanto, só em dois casos, identifiquei que a informante era homossexual declarada, outra, foi selecionada como “grupo de controle”³⁹¹, não por sua opção sexual e, sim, porque mantinha uma relação afetiva

³⁹¹ “O grupo de controle” é uma astúcia metodológica que eu utilizei para comparar e enriquecer os relatos e as percepções dos sujeitos de pesquisa da amostra principal. Sendo assim, eu entrevistei essa informante citada, que é homossexual (declarada) e mantinha, na época, um relacionamento conjugal estável e era ativista do movimento negro e de mulheres negras; entrevistei também uma outra ativista negra (heterossexual) que, no momento da entrevista, mantinha um relacionamento fixo, depois, no decorrer do tempo da pesquisa, soube através das minhas redes de informações, que ela não estava mais se relacionando com o seu parceiro, ela mesma queria que eu a entrevistasse novamente. Dessa forma, ela passou a fazer parte da minha amostra principal. Eu cheguei a sondar a possibilidade de ampliar um pouco mais o meu “grupo de controle”, entrevistando, também, alguns homens negros militantes e não militantes, solteiros, separados ou casados, mas em função da pesquisa de campo e da demanda de análise e interpretação dos dados, optei por não fazê-lo agora, vou deixar para um próximo projeto de pesquisa desejado.

estável, era casada há um bom tempo com uma parceira do movimento negro e de mulheres negras³⁹². O meu interesse em entrevistá-la tinha a ver com as suas percepções acerca da solidão, das escolhas de parceiros, de suas relações afetivo-sexuais no interior do movimento social e fora dele. Além disso, a informante citada é uma das maiores lideranças negras do movimento negro e de mulheres negras da cidade de Salvador, com expressão nacional, daí o meu interesse em entrevistá-la, mesmo fugindo ao meu critério principal de pesquisa, ou seja, de mulheres negras, nesse caso, ativistas, sem parceiros fixos.

Dito isso, retorno à questão que assinaliei anteriormente acerca dos conflitos afetivos e de gênero entre homens e mulheres militantes não serem considerados como uma característica natural, intrínseca e exclusiva dos grupos aqui analisados. Como já visto, a troca de parceiros e a poligamia foram identificadas como um problema que colabora para a instabilidade da relação afetiva das mulheres com seus pares. Entretanto, identifiquei em uma história de vida que foi analisada no capítulo-3, a trajetória de Dandara, que a traição, a circularidade de parceiros foi lida como um dos elementos balizadores da ausência de parceiros fixos decorrentes de suas relações afetivas com homens negros de “pele clara”, com mulheres brancas de classe média, com mulheres negras de “pele clara” e com ativistas negras do movimento negro e de mulheres. Relembremos alguns eixos dessa trajetória.

Dandara tinha 33 anos de idade quando eu a entrevistei, não tem filhos, nem parceiros fixos. Já manteve uma união estável com coabitação. É uma das maiores lideranças negras do movimento negro e do movimento de mulheres negras na cidade de Salvador, no estado da Bahia e no cenário nacional, na atualidade. Do período que eu a entrevistei (em 2003) para cá, Dandara não tinha tanta expressão política como agora. É dirigente de uma grande instituição social voltada para a educação de jovens e mulheres negros em Salvador e adjacências. É socióloga e pesquisadora, um dos principais “quadros” intelectuais do movimento de mulheres negras na cidade. É a segunda filha da união de seu pai com sua mãe; tem outros irmãos por filiação paterna. Sua família é originária do interior da Bahia e, semelhante à maioria das mulheres negras

³⁹² Esta informante é uma grande ativista do movimento negro e de mulheres negras da cidade de Salvador e do cenário nacional, desde 1981. Foi uma das fundadoras do grupo de mulheres da mesma organização negra da qual eu fiz parte. Inclusive, eu a conheci nesse mesmo grupo. Depois a informante por questões políticas deixou essa organização do movimento negro nacional. Na época que eu a entrevistei, era coordenadora geral da mesma instituição que Dandara faz parte. É uma instituição composta majoritariamente por mulheres negras, voltada para a educação e profissionalização de jovens negros e negras e carentes. A informante, na época tinha 41 anos de idade, estava casada com uma ativista dos mesmos movimentos sociais citados. É historiadora e trabalhava na instituição citada como coordenadora geral e educadora.

investigadas, teve uma origem social de muita pobreza. Desde que seu pai adoeceu e sua mãe ficou desequilibrada mentalmente, Dandara e sua irmã foram criadas por sua avó materna no interior. Depois, já uma adolescente, em busca de uma condição melhor de vida, migrara para a capital. Em Salvador, para continuar os seus estudos e para sobreviver, inseriu-se no trabalho doméstico remunerado. A partir daí, a vida de Dandara em Salvador ganhou vários deslocamentos. (Ver trajetória completa no capítulo-3).

Com relação à sua afetividade, Dandara relatou-me que seus relacionamentos afetivo-sexuais foram todos instáveis. Só depois de adulta, aos vinte e cinco anos de idade, que contraiu um relacionamento afetivo estável. Antes disso, teve relacionamentos amorosos com homens e mulheres, negros e brancos e socialmente brancos, pobres e de classe média. Revelou-me que, nesse período, antes de ingressar no movimento negro e de mulheres negras, seus relacionamentos com seus pares eram dificultados por vários motivos: seus pares negros a trocava por mulheres de “pele clara” e brancas; à questão de classe/geração “porque era uma menina pobre que morava num “barraco”, não tinha nem roupa para se vestir, trabalhava na rua”; à questão de gênero, “os meninos não me viam como uma menina”; e à questão de sexualidade, pois as suas parceiras, tanto a branca de classe média como a negra, não assumiam os seus relacionamentos afetivo-sexuais em público (só se relacionavam no espaço privado) em função da homossexualidade.

Após ter ingressado no movimento negro e de mulheres negras, Dandara reorganizou suas escolhas afetivas do ponto de vista racial e sexual. Disse-me que passou a se relacionar só com pessoas negras (mulheres) e ativistas do movimento negro e de mulheres. Nesses espaços, manteve um relacionamento afetivo estável com uma mulher negra, segundo ela, o primeiro relacionamento assumido em público. Entretanto, no movimento social, por ser uma liderança negra, com destaque no cenário baiano, tem vivenciado conflitos de gênero nas suas relações com parceiras negras e militantes nesse campo, devido ao seu capital político e simbólico, desestabilizando com suas relações homoafetivas.

Para Dandara, a assunção da afetividade em público é significativa em sua narrativa, pois a partir dela que experimentou vários determinantes de como gênero, raça, classe, sexualidade, geração e a questão da “troca” de parceiros. A troca ou a poligamia, em si mesmos, nada têm a informar, se essa não forem analisadas nas relações sociais produzidas em contextos

corporificados, como foi no caso de Dandara e de outras entrevistadas analisadas. É, nesse sentido, que entendo a questão das “trocas” e ou da poligamia; ou seja, como formas simbólicas que informam estruturas e relações sociais mais amplas a partir do contexto específico e concreto. Daí, pensarmos a questão da afetividade e das escolhas afetivas das mulheres negras sem necessariamente essencializá-las. Isso pode ser finalizado com a narrativa de Dandara quando fala de seus projetos pessoais e de sua instabilidade afetiva:

Eu tô em busca de relações afetivas mais estáveis, mais seguras, enfim, de ficar com alguém que tenha esta coisa de estar buscando o que eu estou[...] e essa coisa de alguém querer estar comigo em público é muito importante, tem um sentido, se a pessoa te esconde e não tem uma vida social com você, isso significa que ela não está envolvida com sua imagem. Isso para mim tem um impacto muito forte, eu tomo isso como uma questão de valor. Nós mulheres negras precisamos cultivar relacionamentos onde as pessoas não tenham medo e nem vergonha de estar com a gente[...] Eu não quero uma pessoa ideal, perfeita, sem defeitos, mas uma pessoa que me assuma em público.

Como se vê, existem vários elementos e valores que norteiam as escolhas afetivas das informantes e sua percepção acerca da solidão. Esses “dados” podem ampliar o enfoque dos estudos demográficos dos anos 80, acerca das chances dos indivíduos encontrarem seus parceiros/as dentro do chamado “mercado afetivo”. As regras da endogamia, nesse caso, no mundo político, são contrariadas quando o significante é a afetividade e outros marcadores sociais. Sendo assim, “jogar” ou apostar nas chances de encontrar um parceiro fixo é, ao mesmo tempo, criar estratégias racionais e emocional-afetivas que possibilitem aos sujeitos definir e redefinir as suas escolhas a favor de suas expectativas culturais. Isto é, os indivíduos envolvidos nesse “jogo” podem mudar ou redefinir a lógica cultural hegemônica, negociando as relações (de gênero e políticas) e, ao mesmo tempo, subvertendo-as. Não é à toa que várias informantes afirmaram que elas “assustam os homens”.

Entender as estratégias empreendidas desse grupo de mulheres, no campo da afetividade, é entender o leque de expectativas sociais e culturais que lhes são atribuídas e, muitas vezes, que lhes são impostas historicamente. É como se fosse negado a estas o direito de ter um parceiro fixo, uma relação estável, uma família ou não, um casamento baseado em novos valores, tais como a igualdade de direitos. Aquilo que se tornou regra para os grupos brancos hegemônicos, para elas, têm sido exceção no campo político.

Na análise das narrativas das ativistas, a afetividade e a solidão podem revelar conflitos que estão relacionando com as combinações de categorizações sociais significadas pelas experiências das mulheres desse grupo. A solidão foi percebida como um sentimento negativo, um estado de coisas, uma alternativa, uma falta de escolha, uma estratégia, liberdade, infelicidade, ausência do “outro”, um “vazio”, uma individualização, uma realização coletiva; associada à dor, ao sofrimento, à rejeição, o corpo, à frustração, uma saída para a dominação. Mas em todas essas significações, a afetividade “não casa bem” com o poder político, o que faz diminuir as chances das mulheres negras ativistas de encontrarem parceiros fixos e relacionamentos afetivos estáveis, pois o “poder” dessas mulheres desloca e desarruma a dominação masculina. Mas as chances no mercado afetivo de encontrar parceiros não são apenas definidas “dentro” do campo político, mas, também, “fora” dele. É o que vamos ver no próximo item, como as não-ativistas dão sentido as suas escolhas, como interpretam e percebem a sua instabilidade afetiva, como redefinem?

As não-ativistas

No grupo das não-ativistas, os sentidos atribuídos à ausência de parceiros fixos estão relacionados às concepções de paternidade/ masculinidade negras; à questão do abandono das mulheres pelos seus pares - homens negros e a questão entre raça, gênero e ascensão social, na relação das mulheres negras com seus parceiros negros e na relação inter-racial com homens brancos. Estes foram os elementos, ao meu ver, mais significativos das narrativas e trajetórias analisadas, o que não significa dizer que outras razões não foram acionadas como argumentos explicativos de suas escolhas afetivas e sua situação de solidão. Devo registrar que, nesse grupo, ao contrário do primeiro, as informantes narraram suas histórias afetivas na primeira pessoa, uma divergência marcante no plano político da maneira como percebem e elaboram as suas identidades e diferenças, as relações afetivas com o “outro”, as relações de raça e gênero e outras relações nos contextos singularizados.

A chefia feminina, a questão da Paternidade e da “Poligamia Negra”: “o abandono”

Nas narrativas de boa parte das informantes desse grupo, a ausência de parceiros fixos está vinculada à poligamia do homem negro da família, à falta de responsabilidade paterna de seus ex-parceiros para com os filhos³⁹³. Esses argumentos estiveram presentes, também, nas falas das mulheres ativistas, mas a sua recorrência foi maior entre as não-ativistas, sobretudo aquelas de camada popular.

O abandono e a poligamia foram questões que surgiram nas entrevistas abertas com as informantes. Apesar desse tema não ter sido estabelecido, *a priori*, nos pontos do meu roteiro. No entanto, ao falar das trajetórias de seus familiares de origem, boa parte das mulheres relatou sobre o “abandono” de suas mães e filhos por seus parceiros (pais ou padrastos), tendo como principal motivo o interesse afetivo deles por outras mulheres, ou então, em alguns casos, estes mantinham uma relação “dupla”³⁹⁴. Pude observar que tais percepções se cruzam com as relações de gênero, raça e de classe social, embora, muitas vezes, as mulheres investigadas não se referiam à carência material dos seus pares negros como um fator propiciante da separação conjugal ou do abandono. Outro motivo que contribuiu para a ausência de parceiros fixos se refere à “falta de compromisso” dos pais com a educação dos filhos. Vejamos alguns relatos.

Estrela Dalva tem 41 anos de idade, dois filhos, já foi casada duas vezes; a primeira, com um homem negro, pai de seus dois filhos, com quem teve uma relação conjugal (formal e religiosa) de vinte anos. Depois “morou” com outro parceiro, segundo sua classificação, um “cabloco”. Sua relação durou sete anos, entre namoro e união. Estrela Dalva é trabalhadora doméstica, trabalha como diarista. Eu a conheci há três anos atrás, quando trabalhava em minha casa, o que contribuiu para conhecê-la melhor. As nossas conversas informais aliada ao seu

³⁹³ Sobre o abandono de parceiros entre mulheres e jovens de classe popular, ver o texto de Salem, Tânia. Mulheres faveladas, com a venda nos olhos. In: (orgs.). Franchetto, B, Cavalcanti, M.L.V, Heilborn, M.L. *Perspectivas Antropológicas da Mulher*, nº 1, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981., p.57-92; ver, também, o trabalho de Costa (1996) sobre a Bahia. Costa em sua pesquisa analisa que as mulheres de um bairro popular de Salvador correlacionam a sua experiência da tristeza a problemas de crise conjugal, separação ao abandono etc. Essas mulheres, segundo Costa, somatizam no corpo a tristeza através da depressão, do nervoso. Ver Costa, Livia Alessandra Fialho da. *A Construção Sócio-Cultural das Emoções: a experiência da tristeza entre mulheres de camada popular urbana* (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1996).

³⁹⁴ Ver essa discussão em Fernandes (1978); Woortemann (1987); Agier (1990) e Pacheco (2006).

jeito comunicativo, alegre e inteligente de como narra os acontecimentos, me fizeram interessar por sua vida cotidiana, especialmente a sua vida afetiva. Muitas das nossas conversas informais serviram de elementos para a análise de sua narrativa, além da entrevista que a informante me concedeu em minha casa.

Estrela Dalva é uma das filhas do primeiro casamento de sua mãe com o seu pai. Este foi “pedreiro de dia e cantor de boate de noite”; e sua mãe, primeiro, foi trabalhadora doméstica e depois, por meio de concurso público, ingressara como servente de empresa pública federal. Nessa mesma empresa, fez um concurso interno e mudou de profissão, ou seja, passou a ser auxiliar de laboratório. Com muito sacrifício, a mãe de Estrela Dalva conseguiu estudar e se formar. Conheceu seu primeiro marido, durante o período em que era trabalhadora doméstica. Segundo Estrela seus pais eram negros, sua mãe era “mais escura” e seu pai era “saruaba”, isto é, tinha “pele clara, mas o cabelo era “duro” e os olhos eram claros, era saruaba”. Depois que casaram, tiveram oito filhos. Nesse período, sua mãe trabalhava e estudava; de acordo com a informante, ela “nunca deixou de estudar”. Sua mãe valorizava tanto os estudo que “ela ajudou muito ele, ele [o marido] estudou e se formou por causa da minha mãe”.

Estrela relata que o relacionamento de seus pais não era muito bom, pois sua mãe era uma mulher “com o pensamento antigo”, cuidava da casa, dos filhos e do marido, era “caseira”, enquanto seu pai era “mulherengo, muito mulherengo!” Vivia na noite com outras mulheres e sua mãe “de casa para o trabalho e do trabalho para casa”. Até que um dia, depois que seu pai havia se formado, concluído o segundo grau, sua mãe teve uma surpresa: ele a abandonara com seus oito filhos! Motivo: foi viver com outra mulher.

Estrela Dalva narrou o fato com muita indignação; a leitura que faz dos homens é decepcionante. Contou-me que após seu pai os ter abandonado, a vida de sua família não foi mais a mesma. Sua mãe teve que criar todos os filhos, sozinha. Em outras histórias constatei o mesmo fato; lembremos da trajetória familiar de Acotirene, cuja mãe foi abandonada por seu pai e por seu padrasto por causa de outra mulher. A mãe de Estrela, por meio do trabalho doméstico, sustentou e educou, sozinha, seus oito filhos. Fato semelhante ocorreu com Zezé; seu pai abandonara sua mãe e seus irmãos. Na narrativa de Carmosina, esse fato foi, também, mencionando: seu pai, negro e trabalhador rural abandonou sua mãe, uma trabalhadora doméstica para viver com outra mulher.

Estrela e seus irmãos tiveram uma vida “dura”. Quando seu pai os abandonou, estava apenas com 12 anos de idade. Sua mãe, mesmo trabalhando muito para sustentar a família, necessitava complementar a renda familiar. Sendo assim, não teve outra alternativa, se não colocar os filhos mais velhos para trabalhar. Foi assim, que Estrela Dalva e mais dois de seus irmãos começaram a trabalhar. Estrela desde os 12 anos de idade sempre trabalhou como “doméstica”. Primeiro como babá, depois como faxineira e lavadeira. O trabalho doméstico foi a única saída possível para ajudar a sua mãe no sustento financeiro da casa.

Foi trabalhando em uma “casa de família” que Estrela conheceu seu primeiro marido. Ele era pintor de parede e a conheceu quando foi fazer um serviço de pintura na casa de seus empregadores. Namoraram e Estrela engravidou, como descreve “me perdi nos matos com ele”; tinha, então, 19 anos de idade. Segundo a entrevistada, o seu primeiro marido era um homem negro “bonito, magro, elegante e rasta (rastafari)” e que gostava de música, de *reggae*: “ele adorava Bob Marley”. Sua relação durou vinte anos, mas Estrela não suportava o modo como ele levava a vida; refere-se à boemia de seu ex-marido, ao fato de ser “regueiro” e muito “mulherengo”, acentua “eu dava muita porrada nas mulheres que ele arranjava, ele tinha muitas, eu não agüentava”. Além disso, Estrela reclamava a falta de responsabilidade paterna de seu parceiro: “não era um bom pai”, porque “bom pai é aquele que participa, que acompanha a educação dos filhos”. Atribui a sua separação à falta de compromisso dele para com os filhos, a circulação de parceiras, “era mulherengo” e à intimidade, já que seu ex-parceiro não atendia mais às suas expectativas sexuais: “ele só queria fazer “papai” e “mamãe” na cama, eu queria mais.” (Risos)

Depois da separação, durante três anos, Estrela Dalva teve outros relacionamentos afetivos, vários “ficantes”. Sua vida afetiva mudou depois que conhecera seu segundo parceiro, um pescador, “caboclo”. Ela o conheceu na Feira de São Joaquim, uma feira popular e tradicional de Salvador localizada, na cidade baixa. Segundo ela, foi amor à primeira vista. Ele a conquistou com flores, era romântico, tanto assim, que seu casamento foi realizado simbolicamente no barco, entre os pescadores: “eu tive direito a tudo, flores, bouquet, roupa de noiva, guarda de honra, eu fiquei apaixonada” [...] “mas depois da convivência, tudo mudou”. Relatou-me com detalhes o cotidiano de sua relação afetiva, que durou sete anos entre o namoro e o casamento. Perguntei-lhe qual foi à causa da separação? Relata que ele tornou-se um homem “estranho”, “frio”, “calado” e “perigoso”; passou a rejeitá-la sexualmente e a ter um comportamento inaceitável, mas

fazia de sua casa apenas “dormitório”, onde “comia , bebia, dormia; não me tocava, mal falava comigo e nem com meu filho”. Depois dessa situação, Estrela Dalva terminou a relação; “mandei ele pegar a pista!”. Tempo depois, soube pelos parentes e amigos que ele estava se relacionando com uma mulher loura “oxigenada”. Alega que o término da relação se deu em função desse fato. Segundo Estrela, sua história não pode ser “igual a de sua mãe”, referindo-se à história de abandono de seu pai e do antigo “papel” que sua mãe representava. Estrela se autodefine como uma mulher “livre” e “luminosa” como uma constelação.

Na concepção da entrevistada, o motivo pelo qual se encontra sem parceiro fixo tem a ver com as desigualdades descritas, perfiladas por recortes de raça e gênero. A essa situação, Estrela denomina de solidão. Afirma que a sua solidão nada tem a ver com a questão financeira, disse-me que seus ex-companheiros, sempre ganharam muito poucos, ela sempre foi “a chefe da família”; o problema, segundo ela, está na ausência de uma companhia masculina, sobretudo depois que seus dois filhos tornaram-se adultos e adolescentes; A sua filha mais velha casou-se depois de engravidar quando era uma adolescente, Estrela mora sozinha com o seu filho de 13 anos de idade. Perguntei-lhe como se sentia morando sozinha com o seu filho e respondeu-me: “os filhos quando crescem vão embora”: Ela reclamou da ausência de um companheiro “mesmo”, “para dar beijo na boca, abraçar, fazer carinho e companhia”. Disse-me que a presença de um companheiro é necessária, mas “mesmo sozinha, eu estou bem”. Interpreta a sua situação de solidão por meio da corporalidade: “estou só, sou gorda, negra, mas me sinto bonita, amo a vida, visto tudo, inclusive maiô para ir à praia, entro em qualquer lugar de cabeça erguida, adoro meu cabelo “duro” estou pronta para a vida e aberta ao amor”.

Várias informantes decodificam a sua solidão afetiva através do corpo. Este mesmo controlado, violado e fragmentado pelas violências sociais e simbólicas, é um veículo de comunicação, traduz marcas culturais do lugar em que foi produzido, inscreve-se numa teia de significações, passeia e transita por campos variados, ou como disse Santos³⁹⁵ “o corpo é um território móvel”. A solidão afetiva foi traduzida de várias maneiras, ganhando sentidos na rede simbólica no qual as mulheres tecem em seus percursos e em suas práticas sociais. O corpo continua, assim, no eterno movimento de circulação e de rebeldia tentando burlar as hierarquias sociais que os prescindem. Vejamos outra história.

³⁹⁵ Refiro-me ao grande geógrafo brasileiro, Milton Santos.

Apesar da singularidade da história de Estrela Dalva, há outras semelhantes. Analisando outras narrativas, percebi que à questão da poligamia negra, da paternidade e do abandono aparecem interligados a outras questões como condicionantes de suas escolhas, estas se entrelaçam a diversos códigos de significação da afetividade e da solidão. Observei isso no relato de Maria. Ela tem 31 anos de idade, também é trabalhadora doméstica, autotransclassifica-se como “preta”. A entrevista foi realizada no espaço do Sindicato dos Trabalhadores Domésticos da Bahia, localizado em Salvador. Conheci a informante no dia do curso de qualificação que o sindicato estava oferecendo aos trabalhadores domésticos. A presidente do sindicato, na época, me permitiu que entrevistasse algumas trabalhadoras, cujos perfis se adequassem aos critérios da minha pesquisa. Foi assim, que eu a conheci.

Maria nasceu em Salvador no bairro Pirajá, um bairro periférico e de grande concentração de pessoas negras. Tem oito irmãos. É a única filha mulher da união de seu pai com sua mãe. Maria, assim, como boa parte das trabalhadoras domésticas e das mulheres negras investigadas, veio de uma origem social de muita pobreza. Seu pai é mestre de obras e sua mãe, já falecida, era dona de casa. Maria, depois que sua mãe morreu, foi criada por sua avó. Esta trabalhava na roça, no plantio de fumo; plantava, embalava e distribuía os charutos. Como era a única filha mulher da família, interrompeu os estudos para ajudar na educação dos seus irmãos mais novos. Só depois que eles ficaram “crescidos” é que Maria pensou em retornar aos estudos. Para ajudar sua avó no sustento da família, aos 18 anos de idade iniciou-se no trabalho doméstico remunerado. Desde então, interrompeu os estudos. Seu primeiro trabalho na “casa de família” foi fora de Salvador, na área metropolitana, como “babá”, mas que “acabou fazendo de tudo”. Disse-me que era explorada e não ganhava nem meio salário mínimo. Depois de trabalhar nessa casa, passou por várias. Alegou que não abandona o trabalho doméstico porque não tem outra alternativa, precisa desse emprego para sustentar a sua filha.

Maria mora sozinha com sua filha de um ano e sete meses numa casa, segundo ela, “pequeninha”. Relatou-me que foi ao sindicato não apenas se qualificar (refere-se ao curso), mas, também, reclamar alguns direitos trabalhistas. No momento da entrevista, estava desempregada, dependia desse dinheiro para sustentar sua filha. Perguntei-lhe se o pai da criança não ajudava financeiramente. Respondeu-me que não tinha parceiro, era “mãe solteira”. O pai de seu filho abandonou-a quando soube que Maria tinha engravidado. O relato de Maria confirma as informações de Zeferina, Clementina e Carmosina acerca da gravidez precoce entre as

trabalhadoras domésticas; são “mães solteiras”, em sua maioria, jovens. Segundo Zeferina, “muitas chegam aqui no sindicato, grávidas e sozinhas”.

Maria relata que o seu ex-parceiro trabalhava na roça, plantando mandioca no interior. Depois que soube que estava grávida “foi embora, não quis me assumir, eu soube depois que ele foi para São Paulo”. Com essa “decepção”, Maria disse-me que não quer se relacionar afetivamente com mais ninguém, contou-me que, um dia o seu “patrão”, segundo ela, um homem “claro e de meia idade” tentou seduzi-la: “ele [o patrão] queria ter relações [sexuais] comigo, me disse que me assumiria com minha filha, e disse: -“fica entre a gente, eu vou dá tudo a você”, eu disse a ele: “ - eu não vim para aqui para vender o meu corpo e sim para trabalhar”-.

Depois desse acontecimento, Maria disse que ele “ligou o telefone, ele tinha desligado e aproveitado que a patroa tinha saído para dar em cima de mim”. Com receio da reação de sua “patroa”, Maria não contou o acontecimento, pois sua “patroa” era muito ciumenta, sobretudo “porque ela era mais velha do que ele “[o patrão]”, e, segundo sua concepção, “ela [a patroa] era muito agressiva, um dia ela reclamou comigo, eu respondi e ela veio em cima de mim”. Tal fato deixou Maria mais decepcionada e com medo dos homens. Disse-me que, depois de seu namorado tê-la abandonado, não consegue ter relacionamentos afetivos duradouros com ninguém, apenas alguns “passageiros”. Com relação aos seus projetos de vida, acentua que “é muito difícil ser mãe solteira, eu gosto de um rapaz, mas ele não gosta de mim [...] é ilusão pura, ilusão, eu tenho que me virar sozinha, criar minha filha, sozinha, só isso”.

Na narrativa de Maria, eu não encontrei nenhuma preocupação em torno da poligamia, mas o abandono, presente, também, na narrativa de Estrela Dalva com relação ao seu pai, é muito significativa. Lembro-me de seu semblante quando lhe perguntei sobre o pai de sua filha, quase balbuciava para dizer que era “mãe solteira”. O abandono, a ilusão e o medo são categorias presentes em suas narrativas, os quais reordenam suas preferências afetivas em relação aos homens e serviram como instrumentos de percepção. A decepção e o abandono são marcados em seus trajetos com atributos de gênero - “mãe solteira”- e de relações de gênero - a irresponsabilidade paterna, “ele foi embora, não assumiu”, e de outras relações, como o assédio sexual que sofrera no ambiente trabalho doméstico praticado por seu “patrão” (gênero/classe), a violência física e psicológica, praticada por sua “patroa” (gênero/classe).

Na narrativa de Maria, a categoria raça foi acionada quando a informante se auto-classifica como negra, mas não é acionada nas relações de dominação vivenciadas por ela enquanto que, as de gênero e geração são percebidas por meio da relação afetiva entre “a patroa ciumenta que é mais velha do que o ‘patrão’”, tais categorias não se superpõem, mas se inter cruzam, formando o que Bairros³⁹⁶ denomina, referindo-se às teorias do “ponto de vista” de Grant, “um mosaico que só pode ser entendido em sua multidimensionalidade.”

Em outras histórias analisadas das mulheres desse grupo, identifiquei, também, a questão do abandono associado, quase sempre, à questão da paternidade e à prática poligâmica dos seus parceiros de suas mães. Nesse item, procurei desenvolver e retomar algumas trajetórias já analisadas no capítulo 4 e outras, ainda, não analisadas. O enfoque abordado me possibilitará identificar os marcos discursivos elaborados nas trajetórias afetivas das mulheres. Retomarei um pouco da história de Acotirene.

Como já foi visto no capítulo 4, Acotirene tem 48 anos de idade, é soteropolitana, nasceu e mora até hoje num bairro popular, em encostas. Relatou-me que tem três irmãos, sendo um fruto do primeiro casamento de sua mãe com seu pai biológico. É a filha mais velha. Os outros, uma é fruto da segunda união de sua mãe com outro homem e a outra é irmã adotiva. A mãe de Acotirene era (faleceu pouco tempo depois da entrevista com Acotirene) negra, trabalhadora doméstica, lavadeira, manteve duas uniões instáveis. O ponto em comum com as outras trajetórias citadas, inclusive com a de Estrela Dalva, é o fato de o pai de Acotirene, também, negro, teria abandonado sua mãe por causa de outra mulher.

A mãe de Acotirene teve um segundo parceiro, negro e pobre que também a abandonara. Tanto Acotirene quanto a sua irmã (entrevistada do grupo-1) infatizaram o abandono de seus pais como uma categoria que teria influenciado na instabilidade afetiva de sua mãe com os seus pares negros. Assim, a história de abandono não tem a ver, apenas, com os pares negros de algumas das minhas informantes, mas tem a ver com a origem familiar destas.

A irmã de Acotirene, em outro momento da entrevista, revelou-me que seu pai teve muitas mulheres além de sua mãe, tanto assim, quando seu pai faleceu, “deixou”, suas parceiras com vários filhos; ela seria a sexagésima filha pela linha paterna! Acotirene não descreveu detalhes sobre o relacionamento de sua mãe com seus parceiros, mas chamou-me atenção, nas

³⁹⁶ Bairros, 1995.,p.461.

suas narrativas e das mulheres investigadas, a importância que o “abandono” tivera na história de sua família e na sua subjetividade. Diferentemente de algumas pesquisas sócio-antropológicas que atribuem à pobreza o abandono do homem (pai) da casa, não encontrei esse dado na minha pesquisa. As causas indicadas foram outras; as informantes atribuem à poligamia e à paternidade, os fatores principais da ausência do abandono e da ausência de parceiros fixos.

Um dado curioso, é que nas análises dessas trajetórias, observei que os pais negros mencionados eram todos pobres. Fico a me perguntar se a dimensão da classe não teria a ver com o abandono da família? Segundo Azevedo e Agier³⁹⁷, boa parte das mulheres, pobres e negras chefiam seus lares sozinhas, na Bahia. Tal fenômeno, para esses autores, estaria associado à questão da pobreza e marginalidade dos homens negros de Salvador.

Segundo Agier, os homens mal sucedidos economicamente fogem e abandonam as suas parceiras com filhos, por causa da situação econômica e social de pobreza em que se encontram; tal argumento, também, foi enfatizado por Woortemann. Esse autor, no sentido mais amplo, analisa o fenômeno a partir dos conceitos de cultura, gênero, classe, raça, parentesco, sexualidade, poligamia e religião. Para ele, a questão do abandono e da chefia feminina teriam outras razões, fincadas nas suas “raízes” históricas.

Outro dado que merece destaque, foco de observação dos autores acima citados, é que nas trajetórias e narrativas das informantes desse grupo, eu pude observar que há uma conjunção entre mulheres negras de classe popular e poligamia, circulação de parceiros, ou seja, a poliginia e a poliandria andam juntas. Como demonstrou Woortemann, a troca de parceiros pode ser compensada dos dois lados, tanto da matrifocalidade, quanto da patrilinearidade, entretanto, nesse caso estudado, observei a partir das trajetórias e dos relatos das informantes, que tal relação não é tão compensatória assim para as mulheres, sobretudo quando o referente é a paternidade.

As mulheres entrevistadas, que são mães e chefes de família³⁹⁸, tiveram outros parceiros, no entanto, estas assumiram sozinhas, sem cônjuges, a educação dos filhos e a chefia do grupo doméstico, ou seja, os pais negros não assumiram a paternidade como deveriam. Então, uma diferença marcante, por que não dizer, marcada pelo gênero, é que a paternidade negra

³⁹⁷ Ver a discussão sobre essas pesquisas no capítulo 2 desta tese.

³⁹⁸ Na Bahia, ver as pesquisas recentes sobre mulheres chefes de família com recorte racial. ver Rocha dos Santos (1994).

(ausência e irresponsabilidade) é um dos fatores reguladores das relações afetivas instáveis das entrevistadas.

A questão que se coloca, mais uma vez, é por que e como isso acontece? Como já foi dito, outro elemento importante nas atribuições das informantes com relação às suas escolhas e a falta de parceiros fixos foi à questão da paternidade (a ausência ou irresponsabilidade paterna) esta passa a ser um elemento chave que colabora fortemente para que as chefes de família analisadas criem seus filhos sozinhas. Pude observar isso com relação às escolhas de Acotirene.

Acotirene, quando tinha 13 anos de idade, conheceu o seu primeiro namorado, que segundo ela, era branco, “branco, branco”. Depois de seis anos de namoro, quando tinha 19 anos de idade, casaram e tiveram dois filhos. Nesse intervalo, entre o namoro e o casamento, conheceu outro homem. Antes de se casar com o seu primeiro parceiro, Acotirene vivia entre os dois amores. Mas, embora tivesse casada com o seu primeiro parceiro que era branco, não conseguia esconder o seu amor para com o segundo, que era negro e pobre. Depois de cinco anos de casada se separou e foi viver uma relação estável com o segundo, porém, sem coabitação.

Dessa nova relação, teve mais quatro filhos. Os motivos que fizeram com que se separasse do primeiro marido foram balizados pela questão da identificação negra. O seu segundo ex-parceiro era um homem negro que compartilhava das mesmas práticas culturais, festas populares, blocos carnavalescos, bebidas, ciclos de amizade; ambos gostavam das manifestações culturais de rua. O primeiro marido, não compartilhava desses valores da cultura negra e popular. Sendo assim por que seu relacionamento não perdurou por mais tempo?

Na concepção de Acotirene, o motivo principal de sua segunda separação foi a falta de responsabilidade paterna: de seu ex-parceiro negro, ela mesma acentua “ele não participava, não ligava para os filhos, eu é que era mãe e pai ao mesmo tempo”. Após a segunda separação, Acotirene disse-me que “se sentia muita sozinha e não estava bem”. Para agüentar a dor da separação, do sofrimento e da solidão procurou a religião.

Na análise da narrativa de Acotirene pude apreender alguns sentidos construídos em relação às suas escolhas afetivas, como o redimensionamento das categorias de gênero e raça. Um fato curioso, é que Acotirene não fez alusão à questão da poligamia masculina e nem ao abandono de seus pares, justamente porque tais elementos não fizeram parte de suas vivências de gênero, ao contrário, pode-se auferir que nas escolhas dos cônjuges, dos parceiros, quem viveu a

dupla relação de gênero e raça foi Acotirene, já que foi ela quem teve dois parceiros fixos de “raças” diferentes, quem deu as “cartas” e conduziu sua relação. Entretanto, os conflitos de gênero foram vivenciadosn pela relação da paternidade/masculinidade negra x paternidade / masculinidade branca.

Esse modelo da irresponsabilidade paterna tensionou a relação amorosa, fazendo com que Acotirene optasse pela separação. A história de Acotirene tem um ponto em comum com outras trajetórias já analisadas. A paternidade está vinculada à questão da masculinidade, ambas poderiam estar separadas. Dito de outra forma, o segundo parceiro de Acotirene se fosse um bom pai, necessariamente não precisaria ser o seu parceiro. Ou no caso da trajetória de Estrela Dalva, o fato de seu ex-parceiro ser “mulherengo” não o coloca como um pai irresponsável. Entretanto, nas duas formulações, os valores acerca da paternidade negra estão vinculados ao modelo de masculinidade negra. Tanto assim, que na história de Maria seu parceiro, quando soube que ela estava grávida “fugiu”.

Em outras histórias aqui analisadas, a ênfase recaiu na ausência do homem negro na família e na vida afetiva das entrevistadas. Vi que o discurso acerca das escolhas afetivas dos homens negros se imiscui ao de paternidade/ masculinidade/poligamia e abandono. Estes teriam sido, segundo as informantes, os motivos e sentidos de sua instabilidade afetiva ou ausência de parceiros fixos. Como demonstrei no grupo anterior, das ativistas, a poligamia e a troca de parceiros foram demarcados pelos recortes de raça, gênero e política nas chances das mulheres ativistas e seus pares encontrarem parceiros fixos, dentro e fora do campo político. Nesse grupo, as questões da paternidade/masculinidade; maternidade/feminilidade/ poligamia, ou circulação e troca de parceiros, são interpretadas a partir de outras categorias. Estas orientaram as escolhas das informantes, mostrando um leque de oposições produzidas em suas realidades. São “mães solteiras”, como no caso de Maria; “chefe de família”, como acentua Estrela Dalva; ou “trabalhadora autônoma que sustenta seis filhos, sozinha” como foi visto na trajetória de Acotirene. Nessas percepções, também, foram informadas histórias de suas mães, negras, pobres, as quais vêm conduzindo seus grupos domésticos, sem parceiros fixos, sendo responsáveis pela educação e sustentação econômica dos seus filhos.

Como vimos, as elaborações de gênero se traduzem de várias maneiras. Na narrativa de Estrela e de outras informantes, os conflitos de gênero se enredam na teia de vários

significados: a paternidade negra, a poligamia, o abandono, nos conflitos das relações afetivas cotidianas entre homens e mulheres negros, em sua trajetória individual e familiar. A leitura que Estrela faz das relações afetivas e de gênero circulajunto com categorias que, ora se opõem, se chocam, ora se mantêm como uma prática reprodutora que ordena as escolhas femininas. Por outro lado, as subvertem em novos modelos e filtros de relações onde tais escolhas se estruturam: paternidade e poligamia negra (raça e gênero/masculinidade); maternidade e feminilidade negras (gênero e raça); mulheres negras e homens negros (gênero e raça); mulher negra pobre e homem negro pobre (raça, gênero e classe). Assim, as categorias vão sendo codificadas, transformadas nas experiências e trajetórias afetivas dos sujeitos e produzindo significações acerca de sua solidão afetiva. Como disse Estrela: “estou só, mas estou bem”.

Gênero, raça e ascensão social: a figura do “gigolô” negro ou a imagem da “negra” que quer se dá bem com o gringo

Esse item surgiu em função da análise das trajetórias das mulheres negras que experimentaram mobilidade individual e social. Muitas delas foram selecionadas devido ao recorte de classe (*status*) que as diferenciaram das outras mulheres que compõem esse grupo. O meu objetivo é perceber como as categorias de gênero, raça e classe influenciaram e dinamizaram as escolhas de parceiros desse grupo? Como nomeiam ou percebem a ausência de parceiros fixos? Como redimensionam tais práticas?

Um elemento relevante nas narrativas dessas mulheres é a sua percepção acerca dos relacionamentos afetivos que mantiveram com os seus pares negros e brancos. As relações endogâmicas e exogâmicas foram evocadas como fortes condicionantes da dificuldade de encontrarem parceiros fixos. Na perspectiva das informantes, tais relações foram vivenciadas e reguladas por conflitos de gênero e de classe, simbolizadas, por um lado, pela figura do “gigolô”, associada a seus pares negros, cujo *status* social e econômico é inferior ao delas. Por outro lado, as relações afetivo-sexuais entre mulheres negras e homens brancos dar-se-iam sob fortes impactos das tensões de gênero-raça-classe que as constituem. Para organizar e elucidar melhor as narrativas, primeiro, vou analisar as relações entre mulheres negras e seus pares negros.

Retomarei alguns aspectos da trajetória de Chica, analisada no capítulo 4. Chica é solteira, tem 43 anos de idade, autoclassifica-se como negra, nasceu em Salvador, reside num bairro considerado de classe média, é fisioterapeuta, tem uma renda mensal de mais de dez salários mínimos e autodefine como uma “negra de classe média”.

Foi assim que Chica pôde maximizar seus ganhos de capitais econômicos e sociais da fase jovem à fase adulta. Estudou em escolas particulares e públicas de boa qualidade na época, depois ingressou numa grande Universidade particular de Salvador, formando-se em fisioterapeuta, profissão que exerce até hoje. Chica é uma mulher negra cujo *status* social se difere da maioria. Tem uma vida “equilibrada” socialmente e economicamente. Sustenta sozinha, seu único filho, fruto de uma união instável com um homem negro. Da fase jovem a adulta, Chica teve poucos relacionamentos afetivos, porque “não havia negros de classe média”, havia apenas alguns mestiços. Nessa época, não se percebia enquanto negra, achava-se feia e “gaga”, via sua auto-imagem como negativa devido à ausência dessa percepção racial. A ressignificação do seu corpo negro só ocorreu tempo depois, quando ela e seu irmão caçula passaram a ler e entender sobre a história do negro e a ouvir os discursos do movimento negro.

A partir desse momento, já na fase adulta, Chica passou a se relacionar afetivamente com homens negros. Aos 34 anos, conheceu um homem negro pelo qual se apaixonou. Dessa relação instável, tiveram um filho. Chica relata que sua relação afetiva não se mantivera porque seu ex-parceiro não “era o que ela pensava”. Ele era músico, não possuía capital econômico – social e vivia às custas das mulheres negras com as quais se relacionava. Chica refere-se, ainda outra mulher negra, também, com *status* social elevado, de suas redes de amizade, que estava se relacionando afetivamente com seu parceiro. Segundo Chica, é o pai de seu filho não exercia a paternidade; ela é quem sustentava financeiramente e educava o seu filho. Ela mesma narra:

Eu achei que era uma coisa e era outra, então eu passei a conhecer mais ele com a convivência e ver que para ele só existe a carreira (artística) dele, comigo e com a outra [a amiga] foi a mesma coisa, na verdade ele se relaciona com aquela pessoa que é mais conveniente para a carreira dele.[...]

[...] eu vejo a dificuldade que ele [o seu ex-parceiro] tem de ser um bom pai, de ser um pai presente que se preocupa em dar educação ao filho, não ele não faz nada disso, ele é irresponsável enquanto pai[...] muitos homens estão arranjando um jeito mais fácil de conseguir uma situação financeira melhor, então eles se unem as mulheres negras e brancas também, que têm poder aquisitivo, como eu,

e vão fazendo os filhos e largando por aí, é como se ele [seu ex-parceiro] estivesse me fazendo um favor em me dar um filho. E continua:

[...] eu acho que isso ocorre por que nós negros que formamos uma “elite negra” nós circulamos nos mesmos lugares, gostamos das mesmas coisas, e eu tive uma ilusão de encontrar um parceiro negro nestes ambientes para casar [...] e as mulheres negras que alcançam um outro nível social não querem se relacionar com negros de classe inferior, ela quer um da mesma altura, mas não consegue, aí os homens negros da mesma altura intelectual e social rejeitam as negras e vão procurar as brancas.

Podemos ver no relato de Chica, várias percepções acerca dos valores que norteiam as suas escolhas e de seus pares amorosos negros. O recorte de classe opera na medida que o *status* social e econômico cria um obstáculo aos seus relacionamentos afetivos com os homens negros que, por sua vez, não compartilham desse mesmo estoque de capitais. Isso se verifica na tensão entre ser uma “negra de classe média” que se relaciona com um homem negro e pobre, que não participa dos mesmos ciclos de sociabilidade nas quais Chica denomina de “elite negra”. Um dos motivos destacados por Chica na dificuldade de encontrar parceiros fixos está relacionado com a pouca presença de homens negros nesses espaços por ela freqüentados. Esse argumento da informante contrapõe-se aos argumentos dos homens negros, encontrados na pesquisa de Moutinho³⁹⁹, que justificava suas preferências por mulheres brancas sob a mesma alegação, de que não haveria negras de um *status* social equivalente aos seus, para se relacionarem afetivamente. Barros⁴⁰⁰, em sua pesquisa sobre casamentos inter-raciais em Salvador, identificou as mesmas razões elencadas pelos homens negros entrevistados, como justificativa pelas preferências afetivas destes por parceiras brancas⁴⁰¹.

Na narrativa de Chica, a ausência de homens negros com *status* social e intelectual semelhantes aos seus, nos ambientes que freqüenta, é um dos motivos que justificaria a sua escolha por um parceiro negro, sem o mesmo capital social e intelectual. Por outro lado, ressalta que um dos motivos da falta de parceiros fixos, dela e de outras mulheres negras, estaria associado à ascensão social dos homens negros. Esses procuram parceiras brancas para se relacionar afetivamente. Essas narrativas se cruzam com os fatores de raça, classe e gênero nas

³⁹⁹ Moutinho (2003).

⁴⁰⁰ Barros, Zelinda dos Santos. *Casais inter-raciais e suas representações acerca de raça* (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2003).

⁴⁰¹ Segundo Barros (ib.,p147) “[...] além da escassez de parceiras em iguais condições socioeconômicas, os entrevistados [homens negros] também apontaram o meio no qual estavam inseridos como um provocador da união com mulheres racialmente diferentes”.

suas vivências. É quase impossível propor uma separação, isso pode ser visto se pensarmos que Chica tinha todas as “cartas” nas mãos para atrair parceiros e manter relações fixas com estes, como sinalizou em sua narrativa, entretanto, há outros operadores lógicos nos nossos modelos de afetividade, no Brasil, que não funcionam apenas pela referência exclusiva da classe, do gênero ou da raça, mas nas simultaneidades destas.

A relação entre gênero e raça se traduziu nos relatos da informante a partir da construção da paternidade (não responsável) dos homens negros. Tais percepções foram atravessadas por hierarquias de gênero, opondo homem x mulher, e nas suas elaborações acerca da paternidade, “os homens fazem filhos por aí e não criam”, “ele [seu ex parceiro] não é um bom pai”. Na simultaneidade desse modelo de paternidade, atribuem-se outros modelos hierárquicos perfilados pelo recorte de classe: mulher negra de *status* superior x homem negro de *status* inferior, “eles querem mulheres negras e brancas com poder aquisitivo para se relacionar”. O modelo afetivo inter-racial é acionado na narrativa de Chica na interseção da classe, expressando-se nas seguintes percepções: “os negros que estão no mesmo nível intelectual e social procuram as brancas”, transmutando-se em outros pares de oposição vivenciada por ela na dimensão da relação gênero e raça: mulher negra x mulher branca.

Na história de Chica, as hierarquias sociais operam no sentido negativo, gerando na sua relação a instabilidade afetiva com os homens negros, ou seja, Chica e outras entrevistadas têm muito que desafiar os sistemas de dominação de raça, gênero, classe e outros que foram vivenciados por ela, principalmente, no que se refere às escolhas de parceiros afetivos. Pode-se auferir, a partir dessa análise, que há um imaginário na nossa sociedade em que as mulheres negras analisadas, mesmo “burlando” a estrutura da pobreza (de classe), ainda assim, as desigualdades de gênero e raça operam no sentido de fazer com que o seu leque de escolhas ainda seja bastante restrito, se comparada ao leque de escolhas afetivas de mulheres e homens de grupos sociais e raciais distintos. Até aqui, na história de Chica, viu-se como tais categorias operaram no sentido de regular as suas escolhas afetivas. Agora, situarei como a informante percebe essa instabilidade afetiva, isto, à “solidão”.

Eu estou me sentindo só, porque de uma ano e meio para cá eu terminei uma relação com uma pessoa que não era uma relação aberta, porque ele tinha outras pessoas e eu agüentava, porque eu achava que ele ia mudar, mas não mudou, ele tinha uma relação que eu achava que só era de interesse[?], mas enfim...eu tenho medo de arriscar, estou sem alguém há um bom tempo, mas eu estou com

os “pés mais no chão”, eu quero um parceiro que me traga felicidade, pode ser homem negro, branco, seja o que for, eu quero ser feliz.

A afetividade é um campo cheio de tensões sociais, onde as escolhas afetivas são socialmente estruturadas; porém, os sujeitos não deixam de apostar, conduzir e modificar as regras do “jogo”. Assim, livrar-se da solidão, “frustrações” e “decepções” e apostar em novas relações afetivas, não orquestradas pela “raça”, é uma saída para Chica alcançar a felicidade.

Além da história de Chica, outras histórias analisadas, referem-se a esse tipo de relação descrita acima. Estrela Dalva, 41 anos, trabalhadora doméstica, cuja trajetória foi discutida nesse capítulo, relatou-me que seu ex-primeiro parceiro negro, pai de seus filhos, além de “mulherengo”, “não contribua com nada”, ela era “a chefe de família”. O seu ex-parceiro, lembremos, era pintor de parede, era “negro” e pobre. Fato semelhante ocorreu na sua segunda união, um homem “mestiço” e pobre, era pescador, “ganhava muito pouco”. Disse-me que o que mais a irritava na sua relação com ele, além de seu comportamento “estranho”, não a procurava mais sexualmente, era o fato de morar na sua casa, que comprara “sozinha”, “com muito sacrifício”, onde mora com o seu filho de 13 anos de idade. O “pescador”, assim é a forma como o chamava, além de não contribuir financeiramente, não tinha uma casa para morar, morava no barco que trabalhava. Depois que se uniu com Estrela, passou a residir em sua casa, que segundo ela, “tinha de tudo” “comida, roupa lavada, cama para dormir, de graça”, mas mesmo assim, a tratava com desprezo, diferente do início da relação em que ele demonstrava ser “muito romântico, até flores ele me dava”.

O dado em comum entre a história de Estrela Dalva e a de Chica, apesar das diferenças sociais entre elas, é que ambas vivenciaram o mesmo tipo de problema, o qual está marcado pelo modelo de relações afetivo-sexuais entre homens e mulheres negros. No caso de Estrela, trata-se de homens e mulheres negros de camada popular, ou pertencente ao mesmo *habitus* de classe como define Bourdieu. Então, como entender que nos dois casos, os modelos de relações afetivo-sexuais, diferentes do ponto de vista da classe, mas iguais do ponto de vista da “raça” e do gênero, operaram numa mesma direção?

Essa é uma questão realmente intrigante, mesmo levando em consideração os contextos particularizados existentes. Poderia dizer, que a chave interpretativa, mais uma vez desse modelo de relação de Estrela Dalva e de outras informantes, está na hierarquia das relações de gênero que são vivenciadas por elas por meio de um *habitus* de classe e de raça, que se

intersectam. Ou seja, os conflitos de gênero, “o machismo”, a falta da paternidade responsável, a poligamia, se cruzam com a questão da pobreza e do racismo, porque coloca os homens negros-pobres em situação de desvantagens sociais. Com isso, não estou justificando as estratégias – como a afetividade – muitas vezes conscientes, implementadas pelos sujeitos para burlarem as barreiras sociais. Todavia, para as mulheres analisadas, tais estratégias não são vistas como socialmente aceitas, tanto assim que as percebem dentro de uma imagem negativa, a do homem “gigolô”⁴⁰², ou do homem negro “encostado”, que quer “boa vida” das mulheres, inclusive, como no caso de Estrela, negras e pobres. Acredito que há um “senso prático” que regula as escolhas de homens e mulheres no mundo social, as quais são como as escolhas dos sujeitos aqui pesquisados, orquestradas por várias categorias, provocando “choques” entre elas e movimentando o “mercado das rocas afetivas” a favor daqueles que têm capital (cultural, racial, social, simbólico, econômico) para apostar.

Embora o meu enfoque nessa pesquisa seja as mulheres negras e suas relações afetivas, de forma direta ou indireta, nas narrativas das entrevistadas, a mulher branca aparece sempre em contraponto, quando a questão é a afetividade. O homem branco quase que não é acionado nas narrativas e nas trajetórias. Ele foi, até agora, um elemento “neutro”. É o que mostrarei a seguir, como opera este modelo de relações afetivas entre mulher negra e homem branco estrangeiro?

Moutinho, em sua pesquisa, identificou que o homem negro não aparecia no “mundo dos afetos e dos prazeres” e que a mulher branca, em raros momentos da bibliografia produzida nas Ciências Sociais no Brasil, nas obras literárias, nas peças teatrais, aparecia, desertizada, como mães/esposas. Em contraponto, as negras e mestiças apareciam em demasia nesse “mercado do sexo”. Já o homem branco aparece erotizado ou como superior na relação homem branco estrangeiro e mulher negra/mestiça, mas seria desertizado em relação ao homem negro. Este é visto como viril na esfera da sexualidade e do desejo⁴⁰³. A autora sustenta a hipótese que essa sexualidade/erotização “racial” construídas nas relações “heterocrômicas” entre negros (as) e brancos (as) seria um campo de manobra desses atores “negros” para criar elos de reciprocidade inter-racial, ou seja, a “cor negra” representaria uma forma de prestígio social à brasileira.

⁴⁰² Ver o filme o “Gigolô americano”, dirigido por Paul Schrader, 1982.

⁴⁰³ Ver Moutinho, 2003., pp.348-357.

No entanto, apesar de sua sofisticada argumentação, a autora não consegue explicar porque a relação entre o par mulher negra e homem branco (brasileiro e estrangeiro) na se dá na mesma condição de igualdade que o par homem negro e mulher branca? Aliás, a própria autora reconhece que teve dificuldade de encontrar, na sua pesquisa no Rio de Janeiro, esse modelo de relações afetivo-sexuais, homem branco e mulher negra. Segundo Moutinho: “pelo que eu pude apreender das entrevistas realizadas, a associação entre “cor negra”, sensualidade e, as vezes, prostituição é algo que as “informantes” precisam enfrentar em seu cotidiano⁴⁰⁴”.

Moutinho coloca, ao meu ver, a hipótese contrária que eu sustento aqui, ou seja, que a “cor-negra” não é vista como um signo de prestígio social quando o significante é o gênero feminino-negro. Dito isto, posso afirmar, apoiada nas análises das narrativas das minhas informantes, que a afetividade não se confunde com a sexualização/erotização proposta por Moutinho. Aliás, a erotização/sexualização aproxima as mulheres negras/mestiças de seus pares brancos, mas não para manter um relacionamento afetivo estável, pois no nosso imaginário social brasileiro, existe uma clivagem racial e de gênero que faz com que as relações entre homens negros e mulheres brancas sejam mais aceitas social e culturalmente do que ao contrário; é o que veremos na próxima história em que o homem branco aparece nas narrativas e nas histórias analisadas.

Começo pela trajetória de Winnie. Como vimos no capítulo 4, a trajetória de Winnie é muita rica no que se refere às questões citadas acima. Vejamos alguns aspectos de sua trajetória afetiva. Winnie tem 45 anos de idade, sem filhos, é funcionária pública federal, auditora fiscal. Autoclassifica-se como negra, reside em um bairro de classe média, situado na orla de Salvador. Nasceu em São Paulo, sua região do ABC paulista, na periferia. Sua família, pai e mãe, eram negra e muito pobre; sua mãe foi trabalhadora doméstica e seu pai, pedreiro. Apesar da pobreza, seus pais investiram na educação dos filhos. Winnie e seu único irmão estudaram em escola pública. A partir daí, Winnie teria conduzido sua trajetória profissional. Estudou, formou-se, fez um curso superior de Comunicação Social, mas não concluiu, depois fizera um curso de pós-graduação em Propaganda e Marketing. Na década de 1970, em São Paulo, participando das campanhas contra a ditadura militar, conheceu seu primeiro parceiro, negro, apaixonaram-se e

⁴⁰⁴ Id.,ib.,p.348

casaram. Em 1985, sob a influência de seu marido, prestou concurso público para a função de Auditor Fiscal Federal na Bahia. Obteve êxito, a partir desse período, passa a residir em Salvador.

Como auditora fiscal, Winnie dá um “salto” profissional em sua trajetória, isso lhe possibilita ganhos de capitais sociais, econômico e simbólicos. A sua renda individual (mais de 20 salários mínimos) é compatível com o seu estilo de vida de classe média. Mora em bairro de classe média, tem bens materiais, casa, carro, faz viagens internacionais etc. É uma negra de *status* social superior, é uma exceção com relação à maioria das mulheres negras da Bahia e do Brasil. Um registro, Winnie faz questão de dizer que é uma negra de classe média diferenciada, ou seja, não compartilha de valores iguais à da classe média branca e nem iguais aos da classe média negra que não “circula” em meios negros. Isso a diferencia, segundo seu relato, de outras pessoas negras de sua classe social. Essa diferença é percebida no corpo. Semelhante à Chica, Winnie simboliza no corpo essa diferenciação, o seu cabelo é trançado, suas roupas, mesmo formais, têm um “toque” de traços da cultura africana. O seu cabelo *dready look* (rastafari), segundo seu relato, “assusta seus colegas de trabalho”. As técnicas do corpo dela e de Chica são semelhantes.

A primeira união de Winne não durou muito, segundo ela, sua relação não foi satisfatória:

Ele era um cara que tinha a vida totalmente diferente da minha, não tinha uma base financeira sólida, então a gente apostava que poderia dar certo, haver uma troca, ele entrava com a assistência afetiva, emocional e eu pagaria as contas, organizaria a casa, contrataria uma empregada para fazer as coisas e tal.

Winnie diferente de Chica percebe a “troca” de maneira positiva. Considera que a carência material de seu parceiro pode ser compensada pelo afeto: “ele entrava com a assistência afetiva e eu com a assistência financeira”. Em outras palavras, Winnie negociaria sua afetividade e as relações de gênero propiciadas pelo seu capital econômico e social, aquela questão da “moeda de troca” que eu havia falado da relação entre as mulheres negras e seus pares negros amorosos. Lembremos que Estrela, que era pobre, “segurou” sua relação porque de alguma forma “negociou”, também, o afeto com seus parceiros “negros” e pobres. É a negociação dos símbolos que Geertz e Rosaldo falam o tempo todo. Porém, o relacionamento de Winnie não perdurou por muito tempo. Segundo a informante:

[...] Eu não tinha nenhum pudor em ficar vivendo com uma pessoa que não tinha uma situação financeira estável, para mim a referência está em outro nível que não é só material, aí eu “quebrei a cara”, porque para ele não foi o suficiente, ele queria ter outras relações [afetivas] com o mundo, eu fui tolerante bastante, eu poderia ter “virado o jogo” há mais tempo, mas eu tinha pretensão de procriar, de ter um filho, engravidei, mas perdi o bebê, pois entrei na *menor pausa* muito cedo.

Tais fatos relatados pela informante teriam contribuído para o término de sua relação com o seu parceiro negro. Refere-se ao “desgaste” da vida conjugal, aos conflitos de gênero, traduzidos por sua “independência feminina”, a construção de sua feminilidade como “uma mulher que resolve tudo sozinha”, “não depende de seu parceiro e nem dos homens para resolver as coisas que tinha que resolver”, como as atribuições domésticas que, segundo ela, o seu parceiro “não se mexia, não tinha vontade de fazer nada, nem trocar uma lâmpada”. Ao lado de sua construção de feminilidade construía-se a de masculinidade negra.

Winnie é uma mulher negra, cujo *status* sócio-econômico a transformou numa mulher “poderosa” diante de seu parceiro desprovido desse mesmo estoque de capitais. Essa situação teria desequilibrado o jogo da relação que poderia ser harmoniosa entre raça (homem negro e mulher negra) e classe (mulher negra de classe média x homem negro de classe popular), mas o gênero e seus conflitos não permitiram eficaz realização no mercado da “economia das trocas afetivas e simbólicas”. Tanto Winnie, quanto Chica saíram “perdendo” nesse mercado com os seus parceiros negros. Estrela Dalva, também, a sua moeda de troca foi o seu trabalho, já que não possuía capital financeiro. E onde se encontram os seus parceiros brancos?

Winnie relatou-me que depois que se separou de seu primeiro marido, teve algumas relações afetivo-sexuais transitórias, algumas delas com homens negros pobres da “plebe rude”, porém, as tensões do gênero desestabilizaram com sua relação. Depois desses relacionamentos, disse-me que teve dois outros relacionamentos com homens brancos estrangeiros. Relata que tais relações, do ponto de vista de gênero, foram equilibradas, de acordo com a sua percepção. Esses homens a tratavam com respeito, com consideração; eram relações sem conflitos inter-pessoais, referindo-se aos seus dois relacionamentos anteriores com parceiros negros. Entretanto, a durabilidade da relação com os parceiros brancos estrangeiros não foi possível, segundo a informante, devido às representações raciais e constrangimentos sociais que sofrera no espaço público. Disse-me que não suportou os julgamentos das pessoas nas ruas e nos locais públicos, que lhes eram atribuídos como “a negra prostituta que quer se dá bem com o gringo”. Tais

estereótipos negativos e racistas vinculam as imagens das mulheres negras à prostituição, ao chamado mercado erotizado do sexo, aquilo que Moutinho encontrou nas narrativas de suas informantes negras acerca das relações transitórias “heterocrômicas” entre o par: mulher negra e homem branco (estrangeiro).

Estas imagens elaboradas acerca das mulheres negras e mestiças no, Brasil, são recorrentes nas narrativas das mulheres analisadas desse grupo, com uma diferença. No grupo das ativistas, embora esse argumento seja recorrente, só encontrei relatos de dois casais inter-raciais; Dandara e de Rosa. A primeira afirmou dificuldades de relacionamento afetivo com mulheres brancas, não exclusivamente devido ao aspecto racial, mas, também, sexual. A segunda informante relatou-me relações afetivas com parceiros brancos, mas com estes vivenciou problemas mais de natureza de gênero. Em relação ao aspecto racial, sentira a pressão do movimento negro, questionando sua relação com um homem branco.

Retomando a narrativa de Winnie, percebi que a relação entre raça, sexualidade, gênero e classe foram acionadas como motivos reguladores de suas escolhas afetivas. Vejamos a sua narrativa:

Na relação a dois eu nunca tive nenhuma dificuldade, sempre foram homens que me trataram com muito respeito, com muito carinho, e rolou uma emoção muito legal, mas tem a coisa da relação social, porque saí na rua, juntos e ver no olhar das pessoas a estranheza, e uma necessidade de justificar porque eu estou com um homem branco, estrangeiro, então eu achei terrível, porque era o estereótipo da mulher negra prostituta que “tá com o gringo para se dar bem”, eu não estava com eles [os homens brancos estrangeiros] eu não estava por estas razões, eu não tinha esse problema econômico, eu senti um desconforto muito grande.

Nessa narrativa, percebi que houve um redimensionamento nas relações de gênero. Aqui, o “gênero” foi quase neutralizado: “na relação a dois [homem x mulher] nunca tive dificuldade”. Por outro lado, as hierarquias perfiladas por raça e classe geraram uma tensão entre essas categorias, expressas sobre forte impacto da raça nas assimetrias (classe) entre negros (as) e brancos estrangeiros”; “a negra que quer se dá bem [economicamente]”, vividas através do gênero e da sexualidade, na erotização do corpo feminino negro, nos estereótipos racistas elaborados acerca das mulheres negras vistas como prostitutas no espaço público (raça e gênero). A raça foi um elemento chave na condução das escolhas de Winnie com relação aos seus pares brancos, vivenciadas por ela de forma relacional com as outras categorias já citadas. Isto é, pode-se dizer que o modelo de relação afetivo-sexual, mulher negra e homem branco estrangeiro, não

se configura como um modelo de relações afetivas aceitável socialmente, ora, a cor/a raça não é um signo de prestígio e nem de preferência no campo afetivo⁴⁰⁵, talvez, muito mais, na arena dos prazeres, como supõe Moutinho⁴⁰⁶.

No caso da relação mulher negra e homem negro descrito na trajetória de Winnie, podemos afirmar ao contrário, isto é, o modelo de relações afetivas endogâmica não se desestabilizou por fatores de ordem racial, haja vista que se trata de relação entre negros, todavia, as relações de gênero foram acionadas dinamicamente com as de classe. Essa articulação foi percebida pela informante através da ressignificação das relações de gênero, mudando os chamados “papéis” tradicionais entre homens e mulheres no sistema de “trocas” afetivas e financeiras (capital econômico-social). Dito de outra maneira, os relacionamentos de Winnie e seus parceiros negros foram desestabilizados em função da sua posição sócio-econômica vantajosa, possibilitando-lhe maior prestígio e “poder”.

Nas hierarquias entre raça, gênero e classe, podemos notar que a raça em algum momento foi ocultada, mas lida por meio de outras relações e categorias. Esse tripé se materializou da seguinte forma: mulher negra x homem negro (gênero-raça) e mulher negra de classe média x homem negro pobre (gênero x raça x classe). O gênero foi o elemento balizador das escolhas afetivas de Winnie, traduzindo-se na construção da feminilidade e masculinidade, poligamia, divisão de tarefas domésticas. A figura do “gigolô” aparece de forma revestida, sinalizada pela informante com a metáfora “ eu quebrei a cara” referindo-se ao “mal” investimento que fizera na economia das trocas afetivas. Isso pode ser percebido na narrativa de Winnie no que se refere à ausência de um parceiro fixo:

Eu quero uma pessoa para ficar comigo, que esteja interessado em mim, queira crescer comigo enquanto pessoa, que queira me orientar, me dá dicas, mas também receber, eu queria fazer projetos juntos, ter uma outra qualidade de relacionamento sabe? Se não for assim, eu chego a conclusão que eu funciono melhor sozinha, eu tenho meus amigos, eu gosto de viajar, de ler, de música, de ir ao teatro, ao cinema, não tenho problema em ir sozinha, eu faço um monte de coisa para preencher a minha vida.

⁴⁰⁵ Com isso não estou afirmando que tal relação inter-racial acima não exista ou não possa dar certo afetivamente, apenas estou sinalizando que esse modelo, nesse contexto, torna-se incompatível com as dimensões hierarquizadas vivenciadas por essas mulheres em suas realidades..

⁴⁰⁶ Moutinho, 2003.,p.345.

O significado da solidão, da ausência de parceiro, para Winnie, está simbolizado na idéia de preenchimento, de vazio, de substituição da ausência do outro afetivo e, ao mesmo tempo, no modelo ideal de pessoa, de relacionamento, expressando-se na visão romantizada de um amor desprovido de interesses, e que seja apenas baseado no sentimento: “que goste de mim”.

Percebi, também, que os conflitos existentes nas relações inter-raciais, sobretudo a partir do preconceito racial que as mulheres negras analisadas experimentaram, estavam presentes de modos distintos nas suas narrativas. Na trajetória de Acotirene, por exemplo, não identifiquei essas percepções racistas acerca de sua relação com o seu parceiro branco (baiano) no espaço público. Porém, Acotirene relata momentos de discriminação racial praticada pela família do seu cônjuge branco: “eles não gostam de negros na família”. Outras informantes experimentaram esse preconceito em espaços públicos da cidade, sem necessariamente estarem acompanhadas de homens brancos estrangeiros. É o que Moutinho chamou do “fantasma da prostituição” em que as mulheres negras (temem) são, quase sempre, confundidas com “prostitutas” nos espaços da rua. As elaborações do racismo aparecem vinculadas a espaços públicos, nos quais os seus corpos são quase que “intransitáveis” devido ao racismo. Vejamos a narrativa de Camila, uma jovem negra que passou por tal situação.

Camila é negra, solteira, 18 anos, manicura, estudou até a 8ª série, é a mais jovem de todas as minhas informantes e mora num bairro pobre com uma concentração grande de pessoas negras. Segundo a informante, esse bairro já foi bem mais violento, devido às constantes brigas, mortes, tiroteios entre os jovens e a ação violenta da polícia. Camila é a filha mais velha do seu casamento de sua mãe com o seu pai; tem sete irmãos. Sua mãe trabalha em “casa de família” e seu pai é taxista. Em relação à sua vida afetiva, perguntei-lhes se tinha algum namorado fixo, respondeu-me que não:

Eu tenho medo de sofrer porque eu vejo tanta coisa na rua, eu mesma tenho uma colega que vai direto lá em casa, pois o namorado dela, bate nela, e aí eu fico com medo de arrumar um cara desse e aí? Se ele fizer a mesma coisa comigo? Prefiro ficar sozinha, eu tinha um namorado, mas eu terminei porque ele me trocava pra jogar bola [baba] com os meninos, amigos dele, ele me enrolava [...]a gente terminou o namoro porque um dia eu fui lá na Barra (orla marítima) e ele estava lá em baixo jogando bola e eu cá em cima [no calçadão] e não quis descer porque lá embaixo só tinha homem, aí quando eu fiquei na parte de cima, “ta ligado?”, aí um cara chegou e me pediu para sair com ele, aí eu cheguei perguntei a ele se ele estava me achando com cara de quê? E aí ele falou assim: “ah porque você está aqui sozinha, você não é garota de programa?Aí eu

olhei para ele e disse :-“meu namorado está ali jogando bola!” . Perguntei-lhe como era o “cara”, Camila me disse: “era “branquelo” e estava de carro. ”Aí o meu namorado brigou comigo e a gente terminou o namoro.

Como diz Hooks, as ideologias do racismo são engendradas nos corpos negros femininos, representando-os como sexuados e erotizados. É o que mostra a narrativa de Camila, uma jovem, negra, solteira, desacompanhada (foi percebida dessa forma), que transita no espaço público no qual sofre constrangimentos devido à sua cor/raça e “sexo” e idade. Isso fica evidente nas formulações produzidas por ela acerca do acontecimento. Transitar no espaço enquanto o corpo negro-feminino e jovem, sem companhia de um homem, é sofrer violações da mesma maneira que outras mulheres negras acompanhadas por homens brancos brancos sofrem nesse mesmo lugar.

Aliás, é lugar comum nesses relatos e em outras pesquisas realizadas acerca do tema, de como negros e negras sofrem a ação do racismo em determinados lugares que são vistos como naturais a eles, como no caso de Camila. A Barra é vista como um grande circuito turístico da cidade, conhecido, também, como uma zona de turismo sexual. Mulheres negras, que transitam sozinhas ou em companhia de um homem branco estrangeiro, podem ser confundidas com profissionais do sexo. Isto é tão recorrente no cenário baiano e brasileiro que, há poucos meses, assitiu-se na imprensa televisiva um caso de violência física paraticada contra uma trabalhadora doméstica, negra, que foi espancada por vários jovens, brancos de classe média da sociedade carioca, por ser “confundida” na rua com uma “prostituta”.

Esse fato é elucidativo de como as mulheres negras/mestiças, senelhantes ao casão descrito e a Camila, podem sofrer constrangimentos sociais. Por outro lado, se tais sujeitos transitam em espaços não-naturalizados, vistos como não pertencentes ao seu mundo, em espaços freqüentados por segmentos da classe média branca, ou na rua, sofrem da mesma forma constrangimentos, como foi visto no relato de Winnie. Essas representações raciais e sexuais colaboram para a instabilidade afetiva de preferências afetivas das mulheres negras analisadas com seus pares? Eu diria que sim. Na narrativa de Camila, a racialização é significada pelo corpo, pelo sexo (gênero) e pela geração (idade). Vejamos a continuidade do seu relato:

[...] ah! aqui rola muita paquera (no bairro)até estrangeiro já me chamou para eu ir com ele embora para outro país. Eu estava com uma colega, ela me disse se ela não tivesse filhos, ela ia embora com ele, o cara é cheio de dinheiro, aí eu falei que não, essa gente é muita esperta [...] aí ele ficou me chamando e tal, eu

disse a ele que eu não ia, aí eu falei para ele chamar outra amiga minha, porque ela tem um “corpão”, assim ela é um pouco gorda, mas tem um “bundão”, e ela põe um biquíni devasso, aí todo mundo fica olhando ela na praia, aí ele disse que ela é mais ousada.

As percepções acerca das escolhas afetivas podem ser analisadas através da produção dos corpos. Nos corpos tais representações são materializadas dividindo-as em categorias que se interligam em uma rede de significações: classe/etnia, “sexo”/gênero/raça e geração. Tais formulações foram sentidas no corpo de menina negra, gorda, pobre, sexualizada, erotizada, “corpão”, “bundão”. Assim, as preferências afetivas dessas mulheres negras permeiam os espaços estigmatizados reais e o imaginário cultural, na hora que vão fazer uma “escolha”. Para Camila, a sua solidão inscreve-se em outros corpos, na realidade “crua” que circula e habita no seu bairro, pobre e violento, expressando-se na violência física dos meninos contra as meninas, “ele bate nela”, controlando e ressignificando seu corpo perante a outras formas de violência; “eu disse a ele, quem você pensa quem eu sou?”

Assim, a ausência de parceiros fixos (a solidão) das mulheres desse grupo, das não ativistas, foi percebida, significada e ressignificada nas trajetórias e narrativas de Winnie, Chica, Acotirene Estrela, Maria, Pérola Negra, Camila e outras. A solidão significou dor, sofrimento, abandono, realização, liberdade, escolha, alegria, satisfação, decepção, medo, felicidade, infelicidade, amor eterno, ilusão e preconceito. Todas essas categorias informadas pelo corpo/corporalidade mesclam-se a outras categorias: raça, classe, gênero, sexualidade, masculinidade, feminilidade, etnia, racismo, preconceito, cor, homens, mulheres, negros, brancos, pobres, meninos, meninas, violência, “bundão”, “corpão”, uma teia. No próximo item, discutirei como essas teias estão interligadas a outras categorias que regulam, organizam e desorganizam o leque de escolhas afetivas das ativistas e não -ativistas e seus pares, assim como, percebem a sua solidão.

As ativistas e não - ativistas

A religião

Deu-se destaque à religião por compreender que este tornou-se um fator cultural importante no direcionamento e na regulação das escolhas afetivas de algumas mulheres entrevistadas. Isso foi constatado na prática de algumas ativistas e não ativistas conceberam a religião como uma concepção de mundo, um *ethos*, que conforma, agrega e orienta suas relações com o mundo e com seus parceiros afetivos, assim como revela o sentimento, para aliviar a dor, a solidão e angústia, como se refere Geertz⁴⁰⁷. A intenção nesse item é discutir alguns aspectos da relação entre religião, afetividade e solidão.

Um dado interessante entre as entrevistadas é que a maioria tem uma religião, o que não seria, *a priori*, um dado relevante, haja vista que, na Bahia, todo mundo tem uma formação religiosa. Quando questionadas se tinham uma religião, a resposta era imediata: “tenho por formação”. No entanto, o que considerei relevante em algumas trajetórias analisadas é que o fenômeno religioso está relacionado com a produção das subjetivações dessas mulheres, muitas delas “lêem” seu destino, amores e frustrações com os homens a partir de categorias acionadas no mundo religioso. Ou então, vêem na religião um meio pelo qual os indivíduos estabelecem condutas, limites de comportamento sociais e afetivos.

Minha pretensão nesse item não é de reconstituir todas as trajetórias que retratam a questão religiosa e, sim, identificar por meio de uma trajetória como esse fenômeno é interconectado com as questões de ordem sociais, culturais, simbólicas e afetivas, o que não impede de fazer relações com outras trajetórias. As questões que procuro desvendar nesse item são as mesmas: Como as informantes percebem, significam, dão sentidos às suas escolhas afetivas e à sua solidão? Vamos entender á luz de uma trajetória.

⁴⁰⁷ Ver Geertz (1989). Ver especialmente, o capítulo 4, intitulado “ A religião como um sistema simbólico”.

A religião como concepção de mundo

Seu nome é Ana, tem 59 anos de idade, nasceu em Salvador, Bahia, é solteira, nunca casou. Tem nove irmãos, cinco mulheres e quatro homens, ela é a terceira filha, frutos do casamento de seu pai com sua mãe. É professora, seus pais eram semi-analfabetos, mas estes foram importantes no seu processo de aprendizagem “eu vejo isso como um privilégio mesmo, ter tido esta base de educação voltada aos moldes africanos, onde a família tem um papel muito importante na educação, na comunidade”.

Ana é uma das maiores representantes da comunidade religiosa do “povo de santo”, dos terreiros de candomblé da Bahia⁴⁰⁸, na atualidade. A função que exerce no seu terreiro é de *makota*. Quando eu a entrevistei, Ana morava numa casa simples, no mesmo bairro onde nascera e crescera; aliás, a localização da rua onde mora faz parte de um bairro adjacente, popular, conhecido por sua concentração de pessoas negras e de terreiros de Candomblé. Perguntada se morava sozinha, respondeu-me que sim, ao mesmo tempo, retrucou: “não moro sozinha, moro com a família, tudo aqui é família, biológica e religiosa”.

Desde a infância, Ana tem contato com o Candomblé. Sua mãe biológica era “iniciada” e isso fez com que aprendesse a valorizar “a experiência dos mais velhos, o conhecimento e a religião”. Em 1975, inicia-se no Candomblé. A partir daí, foi se legitimando como uma destacada representante dessa comunidade religiosa. No terreiro em que faz parte, sua função é de *makota*. Ela mesma define para mim; “são mulheres que não incorporam as entidades e ajudam as outras que estão incorporadas, no meu caso, eu ajudo as questões da mãe-de-santo”.

Perguntada sobre a sua afetividade, falou-me que, na fase jovem; saía com os amigos, ia a festas populares, como as “lavagens” da Ribeira, adorava freqüentar os blocos de cultura popular, os blocos-afro; desde 1976, saía no Ilê Aiê. Perguntei-lhe se nesses ambientes não “rolava” a paquera, o namoro. Respondeu-me num tom um pouco tímido e desconversando “rolava, mas isso era coisa do passado, quando eu era jovem”. Percebi que a informante não queria falar sobre sua afetividade. Em outros momentos da entrevista, falou-me que todos os seus

⁴⁰⁸ Sobre a importância da representação dos terreiros do candomblé como espaço de legitimação da cultura negra e de disputas simbólicas no âmbito do poder público, ver o trabalho de Santos, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder*, Salvador: EDUFBA, 2005, p.264.

irmãos casaram-se, com exceção dela. A respeito de sua família (biológica) relata que é a mais velha das filhas e que sempre se preocupou com a socialização dos irmãos mais novos, auxiliando a sua mãe. Além disso, entre os irmãos, foi aquela que mais estudou e se aperfeiçoou em termos profissionais e educacionais, apesar de não ter concluído o curso de pedagogia na época, numa universidade. Era professora, num período em que ser professora era considerado um símbolo de *status*. Além de exercer a função de professora, foi diretora da escola que lecionava.

Como professora e diretora, Ana relatou-me casos de preconceito racial dos colegas de trabalho, sobretudo porque era “negra e do candomblé”. Refere-se, sobretudo, à sua linguagem corporal. Como normalmente as pessoas que cultuam o Candomblé, Na faz usos de símbolos religiosos, que demarcam simbolicamente o seu corpo: contas, roupas, cores e turbantes. Associada a isso, reclama a ausência de discussões voltadas para a “religião de matrizes africanas”. Estou reconstruindo esses nexos da narrativa de Ana para assinalar a importância que o Candomblé, como concepção de mundo, tem em seu percurso. Quando fala do Candomblé, o faz como se fosse a sua tarefa diante das coisas do mundo e das coisas sagradas. Não é à toa que Ana tornou-se uma espécie de intelectual orgânica, com elevado capital simbólico, dentro da religião-afro, ou de “matrizes africanas”, como costuma chamar. Isso não teria criado uma cisão e tensão nos seus relacionamentos afetivos?

Durante a entrevista, tentei retomar a questão da afetividade, por meio de perguntas mais gerais. Com relação aos “papéis” femininos na família, disse-me que a sua mãe sempre foi uma mulher “mandona”, não era a provedora do lar, embora trabalhasse em afazeres domésticos para auxiliar a renda familiar. Seu pai era o chefe da família, entretanto, quem mandava na casa era sua mãe. Segundo sua narrativa, têm mulheres que se encontram sós porque “cresceram na vida”, “evoluíram nas profissões” e isso gera disputa com os homens. Mas acentua que os homens negros estão querendo também “evoluir”; acredita que mulheres e homens negros “andam juntos”. “Separação”, “disputa” e não fazem parte do universo “negro-feminino” e critica: “isso é coisa do feminismo”, “por isso eu não sou feminista”. Assinala que o feminismo tem sido responsável pelas mudanças de valores, segundo ela, “importados” que não tem a ver com a realidade vivenciada por ela e por outras mulheres negras. Segundo ela, “são valores que vêm de um outro lugar”. E continua:

[...] a gente fala muito dos homens, mas eu me lembro que quando eu era pequeninha, minha mãe colocava a gente, meus irmãos para lavar prato, varrer a casa, hoje em dia é diferente [...] a mulher que tá ocupando espaços é justamente para dar o “toque”, equilibrar os dois lados, nem machismo e nem feminismo, tem que mudar o mundo a partir da família, da comunidade, na política, ela tem que ser diferente, ela tem que ensinar os homens a serem diferentes.

Na perspectiva de Ana, os relacionamentos afetivos entre homens e mulheres negros devem ser compreendidos à luz de valores formados na comunidade, na família e na religião. Estes elementos, segundo ela, fogem aos ideais do feminismo, que se baseiam em formulações de “um outro lugar” e que criam cisões nos relacionamentos entre as pessoas. Em outras palavras, para Ana, a igualdade e a diferença nas relações de gênero são possíveis de serem respeitadas, desde que sejam vivenciadas em corpos, reais e situados. Isso fica evidente, quando a informante fala da solidão:

Eu já sofri [por amor] mas depois que você se torna adulto, você vê que quer algo a mais, você não se contenta com “migalhas”, o melhor é “tocar o barco sozinho” hoje, eu sou uma pessoa que não tenho parceiro, mas sou feliz, porque eu conduzir a minha vida do meu jeito de viver, as metas que eu conseguir na vida, é melhor para mim, eu quero ter parceiros amigos, que me ajudem a fazer as coisas na minha família, nas minhas amizades e na minha comunidade religiosa [...] aqui no bairro não tem como eu ficar só, como ficar só? A minha família biológica mora aqui, todo mundo junto, a gente se ajuda, se é alegria, todo mundo tá junto, se é sofrimento, todo mundo tá junto, se é para comer também, a gente vai procurando vencer as adversidades, não tem como viver só, aí a gente vai para a religião, porque o candomblé é uma família, eu não me sinto só, é uma religião coletiva, *o candomblé não é uma religião de solidão*”.

Os sentidos percebidos por Ana acerca da solidão estão organizados a partir de categorias significantes no contexto que foram produzidos. A ausência de parceiros fixos é significado por metáforas que expressam uma exigência das escolhas afetivas da informante, decodificadas pelos traços de idade/geração como uma categoria que denota uma fase de maturidade e superação do sofrimento pela decepção que sofrera na sua fase jovem. A metáfora da “migalhas” corrobora com essa afirmação quando refere-se aos motivos da falta de um parceiro, demonstrando que suas escolhas foram “filtradas” por determinados valores que atribuem ao comportamento masculino. A expressão “tocar o barco sozinho” significa atribuir uma diferenciação de gênero marcada pela falta de parceiro, *mas* significada, também, pela felicidade, realização de ter “conduzido” sua trajetória social sozinho.

Na condução de sua trajetória, Ana contou com uma rede de relações comunitárias bastante significativas em sua narrativa e vida afetiva. A família, o bairro e a religião são os espaços onde estruturou e ressignificou a sua solidão. Tanto, assim, que Ana fala da superação da solidão associada a esses universos materializados na família biológica que “faz tudo junto”, na comunidade do bairro, na vizinhança, entre os amigos e na religião. A religião, nesse caso, o candomblé é o espaço onde estas redes são construídas, vivenciadas e onde Ana reelabora os sentidos da solidão, quando diz que o candomblé “é uma família, e eu nunca fico só, é uma religião coletiva, o candomblé não é uma religião da solidão”.

A religião para Ana representou uma concepção de mundo, mas foi e é um meio importante que a fez driblar a solidão. Em outras narrativas, encontrei concepções parecidas.

Para Acotirene, 48 anos (não ativista) trabalhadora autônoma, como vimos em sua trajetória, a religião sempre esteve presente em sua vida familiar. Seu pai era pai-de-santo e sua mãe, Testemunha de Jeová. Acotirene freqüentava o Candomblé, fazia as “obrigações”, depois, em função de problemas afetivos, da separação conjugal deixou o Candomblé porque em sua narrativa “eu me sentia muito sozinha depois que me separei do meu segundo marido, eu não estava bem”. Depois de abandonar o Candomblé, Acotirene foi para a Igreja Presbiteriana. Disse-me que sua saída do candomblé causou problemas na sua família “eu estava com a menina doente [filha], disseram que foi porque eu deixei tudo”. Depois de sua entrada na nova religião, Acotirene disse que mudou seu comportamento com o mundo e que aceita sua solidão.

Em outra trajetória, tal fato se expressou diferente. Carmosina, 26 anos, não ativista, trabalhadora doméstica, relata que é católica, não só por formação, é praticante. Aos domingos, quando pode, vai à igreja. Revela que a religião é importante em sua vida, porque ela orienta os seus comportamentos com os homens e com o mundo. Disse-me que “a minha família é toda católica, eu sou católica, eu agradeço a Deus por ser assim, se o mundo fosse assim, como eu, o mundo estaria melhor, não haveria filho matando pai, pai matando filho e muitas mulheres dando os seus filhos para os outros criarem”. Tais valores religiosos regulam as suas escolhas afetivas e sua sexualidade, atribui à falta de valores religiosos os comportamentos masculinos. Disse-me que deseja um parceiro que compartilhe de valores iguais aos seus. Diferentemente de Acotirene, vê na religião um ordenamento de conduta diante dos homens.

Nzinga, 37 anos (ativista) secretária, é filha de santo de um terreiro de candomblé. Semelhante à Ana, percebe a religião como uma concepção de mundo. Sua inserção no candomblé se deu depois que ingressou no movimento negro. Em 1993, “inicia-se” definitivamente nessa religião. Segundo sua narrativa, isso ocorreu por motivos de ordem pessoal, política e afetiva. Sentia-se só, desorientada e sua vida “desmantelada”. Depois que passou a ser praticante do candomblé, sua vida mudou. Refere-se ao candomblé como se fosse sua família, a família-de-santo e por isso não se sente sozinha, sente-se acolhida. Toda vez que Nzinga descreveu-me a sua personalidade ou o seu temperamento com os seus parceiros afetivos do movimento social, fez analogias ao seu *Santo* (orixá). Adefine-se como uma filha de Iansã, desafiadora, guerreira, independente, que “assusta os homens”. A religião para ela é sua própria existência no mundo. Como Iansã não desiste de seus amores impossíveis.

Outras informantes, de maneiras distintas, percebem a religião não só como uma visão de mundo, mas também como uma alternativa para resolver problemas de ordem afetivo-sexual (Anastácia), outras como uma reafirmação de identidade negra, vendo no candomblé o espaço de valorização dos referenciais africanos (Dandara, Nzinga, Ana). Ou então, vêem a religião como um ordenamento de comportamento social e de gênero, ou ainda como um espaço de sociabilidade (Zeferina, Carmosina), de explicação de problemas emocionais e físicos (Zezé), ou como um conforto, uma saída para burlar a ausência de um parceiro afetivo, a solidão. Em todo esses casos, a religião esteve vinculada às questões emocionais e afetivas, traduzindo-se em várias elaborações acerca das relações afetivas com o “outro”, transmutando-se em várias categorias: religião (cultura: símbolos); idade/geração; raça/etnia; sexo/gênero ; classe/status; educação; política; feminismo; machismo; racismo; identidades; diferenças; comunidade; família e corpo.

6. CONCLUSÃO: CORPO, AFETIVIDADE E SOLIDÃO

Retomo as questões centrais que orientaram a elaboração dessa tese e um conjunto de questões que procurei interpretar e responder: *a) Como gênero, raça e outros marcadores sociais operaram nas trajetórias sociais e nas escolhas afetivas das mulheres negras selecionadas? b) Como as mulheres negras investigadas pensam sobre as experiências da “solidão”? Qual a origem da solidão?*

Para responder as indagações feitas acima, procurei analisar as trajetórias sociais e afetivas de dois grupos de mulheres negras, selecionadas para a pesquisa: a) as *ativistas políticas*; b) as *não-ativistas*. A análise de trajetória na perspectiva de Bourdieu⁴⁰⁹ possibilitou-me entender os elementos organizadores e reguladores das escolhas afetivas das mulheres em questão, tomando como precedentes as categorias de raça, gênero e suas articulações com outras categorias e deslocamento dos sentidos, práticas e percepções elaboradas e re-elaboradas pelos sujeitos, em seus percursos individuais, em vários espaços sociais. Foi possível analisar os pontos de cruzamentos e distanciamentos significativos das histórias abordadas; as semelhanças e diferenças entre as mulheres dos dois grupos selecionados. Para elucidar melhor os elementos apreendidos nos dois grupos citados, vou sintetizar abaixo os principais eixos das trajetórias sociais, analisadas nos capítulos 3 e 4 da tese, a seguir:

Na análise das trajetórias sociais e afetivas das mulheres, identifiquei alguns eixos estruturadores. Observei que os marcadores sociais relevantes pelos quais suas escolhas afetivas foram estruturadas estavam relacionados com as categorias de gênero, raça e classe.

A articulação entre essas três categorias foi observada a partir da origem social e familiar das mulheres analisadas: Seus pais eram negros e pobres, os homens exerciam trabalhos braçais de baixa remuneração, como operários da construção civil, trabalhadores rurais e outras ocupações que exigiam força física. Suas mães, tias e avós, todas negras e pobres, exerciam o trabalho doméstico remunerado ou eram trabalhadoras rurais. Esse é um fator bastante relevante na medida que vem confirmar os dados estatísticos sobre o perfil social da população negra

⁴⁰⁹ Ver Bourdieu, Pierre. *L'illusion Biographique*, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 62/63, juin, 1986, Paris, pp. 69-72.

feminina brasileira⁴¹⁰ e a perversa articulação que há entre raça, gênero, classe nas trajetórias familiares das entrevistadas. Essas hierarquias expressam parte daquele imaginário social que atribui as negras à função do trabalho servil (“negra para trabalhar”) e da reprodução sexual nas relações sociais e afetivas⁴¹¹. Entretanto, pude constatar que as mulheres analisadas tentaram “driblar” as hierarquias sociais descritas. De que forma?

As ativistas e não-ativistas tentaram driblar as barreiras sociais, através do trabalho, da educação, da rede familiar e de ajuda. Isso se verificou na importância que o trabalho doméstico de suas mães/avós/tias, tivera na orientação de suas trajetórias sociais e profissionais. A educação, pública e de boa qualidade, foi o principal mecanismo de mobilidade individual das mulheres investigadas, algumas delas reorientaram sua trajetória ocupacional para um destino diferente da de suas mães/avós, galgando novos “degraus” na estrutura social baiana, relatado por algumas entrevistadas como “me mãe dizia: eu não estudei, mas eu quero que meus filhos estudem para ter um futuro melhor”.

Contudo, observei que a mobilidade individual e social entre as mulheres dependeu do grau de capital cultural que seus pais acumularam e das redes de ajuda naquele contexto cultural. Por exemplo, as trabalhadoras domésticas foram aquelas que tiveram mais dificuldade em acumular capital econômico-cultural, em seu percurso. Verifiquei que a maioria iniciou, muito cedo, no trabalho doméstico, ainda “meninas”, imersas no trabalho “mal pago”, rotativo, baseado nas relações de exploração⁴¹². Tais relações impediram estas trabalhadoras de ter um maior investimento em educação, o que resultou na evasão escolar, dificuldade para conciliar o trabalho e a escola, ou nas péssimas condições da escola pública no curso noturno. Apesar de existir diferenças sociais entre as mulheres desses grupos, há um dado em comum. Todas desafiaram as hierarquias sociais prescritas historicamente. As ativistas, através da política e as não-ativistas, recriando novas relações sociais construídas em outros contextos.

O corpo foi uma das categorias mais acionadas nas relações sociais construídas pelas informantes acerca dos sentidos atribuídos às suas escolhas afetivas e à ausência de parceiros fixos. Foi no corpo que as mulheres perceberam, sentiram e ressignificaram a “solidão”. Isso se evidenciou nos relatos dos dois grupos de mulheres. Começo pelo primeiro, das ativistas.

⁴¹⁰ Ver as pesquisas já citadas nessa tese: Bento (1995); Lima (1995); Santos (1994).

⁴¹¹ Ver Hooks (1995) e Gonzalez (1984).

⁴¹² Castro (1990); Kofes (1990) e Pacheco (2002).

1) Nos relatos das ativistas políticas, percebi que os sentidos atribuídos às escolhas de parceiros estavam relacionados com categorias de raça, gênero, política e outras categorias. A raça foi acionada por meio de elaborações corpóreas de diferenciações raciais, simbolizadas pela “cor”, traços, fenóticos, estética e cabelo, desdobrando-se em práticas de discriminação racial vivenciadas pelos corpos femininos negros em seu percurso social e afetivo. Na afetividade, a raça é, recorrentemente, acionada como um signo de preferência afetiva por um “outro” corpo, não-negro, cujas marcas raciais se dividiram entre mulher negra x mulher branca: “eles preferem as loiras”.

A raça, também, foi acionada em sua simultaneidade com a categoria de geração, traduzindo-se em elaborações de preconceito racial na adolescência, experimentadas na rejeição das meninas negras e pobres pelos “garotos negros e brancos da escola” e do bairro que “preferiam as meninas de pele clara para namorar”. Raça e geração formam um binômio que organizam o leque de escolhas afetivas das informantes, na sua fase jovem, colaborando para a desvalorização de sua auto-estima negra interpretada e vivenciada através da violência do corpo: negra feia/ branca bonita; pele clara pele retinta; corpo/negro; gordo/magro; corpo assediado; auto-estima baixa/ rejeição.

Na política, os corpos femininos negros foram ressignificados. Isso foi evidenciado na linguagem corporal e discursiva. A política transformou os corpos, antes, negados e perpetrados pela violência do racismo, física, social e simbólica, em corpos revoltados.

As mulheres ativistas redimensionaram as relações de gênero à medida que se empoderaram de capitais políticos e simbólicos no plano das disputas de poder com os seus parceiros, no campo político. Isso se expressou em conflitos de gênero no interior do próprio campo, entre homens e mulheres, simbolizados em expressões como: “eles [os militantes] não nos vêem como mulheres e sim como homens”; “para eles, nós militantes somos complicadas, “problemáticas” como eles costumam me chamar”, “os militantes homens são muito machistas”, “um grupo de homens foi expulso da entidade, devido a sua prática machistas para com as mulheres”, “era uma guerra entre as feministas e os machistas no interior da entidade”.

As tensões constantes, marcadas pelo gênero entre os ativistas, impediram as mulheres de manterem relacionamentos afetivos estáveis com seus pares negros militantes “dentro” do campo político. Por outro lado, as preferências afetivas de seus parceiros negros por mulheres “fora” do movimento social, brancas, “loiras” e de “pele clara”; aprofundaram as lutas

simbólicas e afetivas entre eles, desdobrando-se nos pares de oposição: ativistas negras x ativistas negros; mulheres negras x mulheres brancas. As relações de gênero foram mapeadas pela política e pela racialização, desorganizando o leque das escolhas afetivas das mulheres ativistas com os seus pares negros militantes, excluindo-as do “mercado afetivo” na disputa com as mulheres brancas e com as mulheres não-ativistas. Evidenciadas em algumas narrativas das informantes, “as militantes assustam os homens”, “uma mulher como eu?! os homens fogem”, “eles preferem mulheres ingênuas, despolitizadas”, “eles preferem as brancas”.

No que se refere às relações afetivas, “fora” do movimento social, as ativistas encontraram obstáculos para negociar a política e o afeto com os seus pares amorosos, não-“militantes”. Constatei esse fato de várias maneiras. As mulheres que acumularam capital político e simbólico não conseguiram manter a vida afetiva e ou conjugal, pelo menos depois de se transformarem em ativistas. A resignificação das relações de gênero foi sinalizada como uma mudança de valores tradicionais referentes aos “papéis” que as mulheres deveriam assumir como mães (quando são) ou esposas no cuidado do lar, da família e do marido. Essa quebra foi evidenciada nas narrativas das mulheres entre o “antes” e o “depois” de se inserirem no movimento social e romperem com o modelo de gênero descrito, percebida por uma ativista dessa forma: “ele [o seu ex-companheiro] disse: - ‘largue o movimento e venha tomar conta dos filhos’, eu abdiquei do casamento e fui viver a minha liberdade”; ou então, “quando eu entrei no movimento negro, o meu casamento dançou”. Tais expressões revelam o quanto o “gênero” foi significativo na desarrumação das uniões conjugais das ativistas com seu pares amorosos “fora” do campo político.

A categoria de gênero foi acionada nas narrativas das ativistas como impeditiva para constituírem um relacionamento afetivo estável com os seus parceiros. Ela apareceu traduzida na questão da poligamia masculina, “fora” do campo político. A metáfora do “mulherengo” informou a dinâmica do gênero (permanências e rupturas) e sua relação com o marcador de raça, revestida em categorias de “dentro” e de “fora”. Os homens de “dentro” do movimento social, segundo algumas informantes, preferem mulheres brancas ou de pele clara ou então mulheres não “militantes”; enquanto os homens de “fora”, além de terem um grande número de parceiras, preferem mulheres que se enquadrem aos modelos normativos das relações de gênero. As ativistas, ao redimensionarem o modelo de relação afetiva convencional, geraram zonas de conflitos raciais [mulheres negras ativistas x mulheres brancas] e de gênero, com os seus

parceiros “dentro” e “fora” do campo político (mulheres ativistas x homens ativistas x mulheres não-ativistas], desestabilizando os relacionamentos afetivos com os seus pares. Essas categorizações foram reguladoras das escolhas afetivas das ativistas. Gênero, raça e política delinearão a ausência de parceiros fixos das mulheres desse grupo.

2) No relato das mulheres não-ativistas, os sentidos atribuídos às escolhas afetivas se deram em outros contextos sociais, corporificados pelas hierarquias sociais, evidenciando-se no redimensionamento das relações de gênero e no seu dinamismo com as relações de classe e de raça.

A dimensão do gênero e suas relações foram acionadas nos relatos das informantes desse grupo em dois momentos distintos. Primeiro, na relação entre mulheres e homens negros pobres; segundo, na relação entre mulheres negras de camada média com parceiros negros pobres e com parceiros (homens) brancos estrangeiros.

No primeiro caso, a dimensão de gênero organizou, juntamente com as dimensões de classe e de raça, as escolhas entre mulheres que vivenciaram situações de classe iguais ou semelhantes aos de seus parceiros negros. Isso ficou evidenciado na orientação das trajetórias sociais e ocupacionais dessas informantes. Boa parte delas, teve uma trajetória ocupacional precária, calcada na pobreza e na carência material de seus familiares. Essas categorias foram vivenciadas através do corpo: exploração das relações de trabalho pelas “patroas”, violência física e sexual praticadas pelos “patrões”, dentre outros tipos de violência. Entretanto, destaco que, nas narrativas das mulheres, os atributos de gênero foram mais acionados como des (organizadores) de suas escolhas afetivas com seus parceiros negros.

Os conflitos de gênero foram sinalizados por meio da metáfora do homem “mulherengo”, na questão da poligamia dos pares negros e pobres, do abandono do lar por seus pais/padrastos negros.

As re-configurações do gênero foram identificadas nas narrativas das mulheres negras e pobres na condução da sustentação financeira da casa e na educação dos filhos, sozinhas. Quando uma informante diz “eu sou a chefe da família”, “eu sou pai e mãe”, “eu comprei a minha casa sozinha”; ela aciona categorias que estão relacionadas com marcadores de gênero-classe. A pobreza de seus parceiros negros é traduzida em expressões como “ele ganha muito pouco, não dá pra nada”, “ele não colabora” e nas ocupações que estes exercem, como pintor, pescador, trabalhador rural, marceneiro etc.

Nos discursos dessas informantes, eu não encontrei uma relação direta entre a pobreza de seus pares negros e o abandono da casa e da família, como sugeriram alguns estudos sobre esse modelo familiar na Bahia⁴¹³. Há, sim, uma relação entre abandono, paternidade e troca de parceiras nos relatos das trajetórias familiares e na narrativa de algumas informantes. A classe e a raça não foram acionadas em suas narrativas. Sugiro que tais categorias foram, também, reguladoras das escolhas afetivas dessas mulheres.

Acredito que a posição de classe e de raça dos homens negros, dos “pretos-pobres de Salvador”, deve ter contribuído para a constituição dessas mulheres como chefes de família. Isso é uma hipótese, o que não significa dizer que as mulheres investigadas não tiveram poder de escolha. Como demonstrei em alguns relatos, a decisão da separação conjugal não se restringiu exclusivamente ao poder de decisão dos homens. O que importa, nessa discussão, é que as não-ativistas re-elaboraram novos modelos de relações de gênero e de afetividade a partir da construção da feminilidade fora da norma vigente e, ao mesmo tempo, colocaram em questionamento a paternidade /masculinidade de seus parceiros negros e pobres. No dizer de uma das informantes “ele não participava, não ligava para os filhos, “eu é que era mãe e pai ao mesmo tempo”, “eu tenho que me virar sozinha, criar minha filha, sozinha, só isso”.

Sendo assim, posso afirmar que as escolhas afetivas das mulheres negras e pobres foram orquestradas ao tom das hierarquias do gênero, vivenciado através de noções de paternidade/masculinidade; feminilidade/abandono; chefiafeminina/matricentralidade, poligamia /troca de parceiros; perfiladas por classe: pobreza feminina e masculina; o que confirma boa parte das pesquisas que ressaltam a precariedade das condições de trabalho das chefes de família, em sua maioria, negras⁴¹⁴. Essas categorias interseccionadas pelo gênero foram percebidas como organizadoras da instabilidade afetiva das mulheres negras e pobres com os seus parceiros, também, negros e pobres. Tal modelo familiar, de mulheres negras e pobres, chefiando seus grupos domésticos, sozinhas, sem parceiros fixos, na Bahia, é visto como um enigma ainda a ser decifrado.

⁴¹³ Refiro-me as pesquisas já citadas: Woortemann (1987) e Agier (1990). Numa outra perspectiva, ver o trabalho de Hita-Dussel (2004).

⁴¹⁴ Woortemann ,(1987.) traz uma discussão importante sobre a importância da cultura africana, de suas formas de organização familiar tradicional que teria influenciado na recriação desse modelo familiar na Bahia. Nesse momento não tenho condições de aprofundar este debate, não é o meu objetivo nesse estudo, mas situo a necessidade de mostrar que a categoria “raça” não pode ser desprezada numa análise que privilegie esta temática, chefia feminina na Bahia.

No segundo momento da análise, procurei demonstrar como as mulheres negras que experimentaram ascensão social deram sentidos às suas escolhas afetivas com seus pares negros e brancos.

Nas narrativas das mulheres desse segmento social, constatei que as hierarquias de gênero, raça e classe foram percebidas de modos diferentes se comparadas às mulheres anteriormente analisadas. O gênero e a classe foram interpretados a partir de relações de conflitos entre as mulheres negras de camada média com seus pares negros pobres, devido a questões da paternidade (não responsável), da figura do “gigolô” - do homem negro e pobre “encostado” - na troca de parceiros e nas mudanças dos “papéis” tradicionais de gênero. Nessas novas configurações das relações sociais, as mulheres negras entraram com o capital social e econômico elevado, o que lhes possibilitou maior empoderamento nas relações de gênero diante dos seus parceiros, gerando conflitos e desequilíbrio nas relações amorosas com eles. Isso foi percebido quando relataram as dificuldades cotidianas entre elas e seus parceiros quanto à divisão das tarefas domésticas, expressas na autoridade feminina na casa “ele não se movimenta”, “eu não preciso de um homem para fazer as coisas, consertar o meu chuveiro, a minha pia”, “eu tomo a decisão sozinha”.

O imbricamento das relações de gênero e classe foi marcado, simbolicamente, pela figura do “gigolô”. Este foi representado como o homem negro, desprovido de capitais econômico-sociais e simbólicos, que entrara no mercado das trocas financeiras e afetivas com suas parceiras cujo *status* social e econômico é bem mais elevado do que o seu. A relação de troca se deu em pólos contrastantes de masculino-feminina. Isto é, as mulheres entraram com o investimento financeiro em troca do retorno afetivo de seus pares negros e pobres. Todavia, a inversão das relações de gênero, em que as mulheres se apropriaram do poder econômico, desorganizou as relações afetivas entre as informantes e seus pares amorosos. Elas, apesar de fazerem um grande investimento financeiro nas suas relações afetivas, saíram “perdendo” no “mercado das trocas afetivas, materiais e simbólicas”, “a lei da troca” não foi muito “rentável” para as “apostadoras”, como registrou uma informante “eu quebrei a cara”; “eu poderia ter virado o jogo”.

Os conflitos de gênero foram percebidos pelas entrevistadas, a partir de outros referenciais. A questão da paternidade (não responsável) foi um elemento que desequilibrou o “jogo” das uniões afetivas entre ela e seus parceiros. Entretanto, a sua autoridade, enquanto uma

mulher dotada de capitais sócio-econômico e cultural, a transformou em uma mãe “moderna” e “independente”, criando zonas de conflitos marcadas por atributos de gênero, *status* (classe) e de autoridade (prestígio) nas relações. Por outro lado, as informantes colocaram em xeque as ideologias do modelo patriarcal dominante, questionando a masculinidade e a paternidade, a falta de compromisso dos homens para com a educação dos filhos. Tais ideologias foram analisadas sob o prisma de categorizações contestatórias de gênero, significadas dessa forma: “ele é um pai irresponsável”, “eles vão fazendo os filhos e largando por aí”, “sou eu quem sustento meu filho sozinha”. Gênero, aqui, é um lugar constituído por lutas políticas e simbólicas travadas pelos agentes em disputa. Dentre essas lutas, as hierarquias de gênero e de classe tensionaram mais do que as de raça, impedindo o modelo de relacionamento afetivo estável entre mulheres negras de camada média com homens negros de camada popular.

Na relação entre mulheres negras de camada média e homens brancos estrangeiros, constatei que a raça foi reguladora no dismantelamento das relações inter-raciais, manifestadas pelas ideologias do racismo, nas construções de estereótipos negativos engendrados nos corpos negros femininos. Essas elaborações foram sinalizadas nas narrativas das informantes, como “a negra que quer se dá bem com o gringo”, expostas no imaginário social. As categorias de raça, gênero e geração e, com menor peso, a de classe, foram interpretadas na sexualização/ erotização dos corpos de meninas negras e pobres estigmatizadas em lugares públicos devido à sua “condição” racial e sexual. Esse imaginário social e coletivo, não permitiu às informantes, apesar das várias estratégias para burlarem a falta de parceiros fixos, que transcendessem as barreiras da raça (e seu colorário, o racismo) por meio de estigmas inscritos nos corpos negros femininos: da “prostituta”, da “negra que quer se dá bem com o gringo”, da sexualização, do “corpão”, do “bundão”. Gênero e raça foram às categorias constituintes da ausência de parceiros fixos das mulheres negras de camada média com os seus pares brancos estrangeiros.

Procurei entender ao longo desse trabalho, como as percepções sobre as escolhas afetivas estavam associadas à ausência de parceiros fixos e como as mulheres vivenciaram esta ausência. Como sugeri, inicialmente, o conceito de solidão foi utilizado como uma categoria êmica. As mulheres ativistas, aquelas que eu convivi no movimento social, relacionaram solidão à ausência de um parceiro (a) fixo e a instabilidade afetiva. Tal formulação, também, foi sinalizada pelos estudos demográficos dos anos 80, no Brasil. Nesse sentido, procurei depurar

como as ativistas e não-ativistas construíram os significados dessa ausência, nomeadas por parte das minhas informantes como “solidão”. Afinal, qual a origem da solidão?

Para as mulheres ativistas, a ausência de parceiros fixos ganhou várias denominações. O conceito de solidão foi acionado recorrentemente e quase sempre relacionado com a ausência de alguém para constituir um relacionamento afetivo durável, uma união, uma vida conjugal, um projeto familiar, “uma vida a dois”. Como disse uma informante “para mim, estar sozinha, sem alguém, não é estar bem, eu não estou a fim de ficar só, eu não quero ficar só”.

A solidão foi percebida através de outras teias de significações, ganhando vários significados nas narrativas das mulheres desse grupo, como sofrimento, dor, vazio, diferença, falta, infelicidade. Foi associado a sentimento, emoção, escolhas, “trocas”, traição, preferências, negros / brancas/ pele escura, pele clara, branca, negra, retinta, auto-estima, corpo, preconceito, sexualidade, discriminações, racismo, negação, rejeição, belo / feio / gorda / magra / violência, feminismo; machismo, igualdade / diferença. Traduzindo-se em ausência de companheirismo, solidariedade, respeito, igualdade; em amor ideal, romantismo e completude.

Por outro lado, o conceito de solidão foi percebido como positivo a partir de vários rótulos e sentidos. Estes sentidos foram ressignificados pelas mulheres em vários espaços sociais, como na política, por exemplo.

As ativistas procuraram superar e ressignificar a solidão, ou ausência de parceiros fixos, através da política e de outras relações sociais construídas no trabalho, na comunidade, no sindicato, na família, nas redes de amizade, no lazer, no bairro, nas novas redes de relações sociais e afetivas enunciadas em metáforas como “eu vou tocando o barco sozinha”, “estou sozinha, mas estou bem”; na realização profissional, na maturidade, na independência, no poder e na *liberdade*, como disse uma ativista: *entre a militância e um companheiro, eu prefiro a política*, ou na religião: “o candomblé não é uma religião de solidão”. (Ver Gráfico-1 em anexo)

Para as mulheres não-ativistas, a ausência de parceiros foi significada em categorias como “solidão”, “sozinha”; “solitária”, “sós”, ausência de um parceiro, de alguém. Ganhou outros significados associados à “casa”, ao trabalho, à cor/raça, à pobreza, à profissão, à falta de companhia, à amizade, a separação conjugal, à frustração, desilusão, decepção, ilusão, abandono, *status*, “troca”, a falta de compromisso, a “ficar”, “transar”, “banda vôo”, “passageiro”, “mulherengo”, “gigolô”, “transitório”, “tristeza”, “afeto”, “sentimento”, poder e corpo.

A solidão para essas mulheres esteve associada à falta de um parceiro que compartilhasse de um mesmo *status* social. Nesse sentido a solidão foi lida através das relações de classe, raça e gênero.

A solidão foi mencionada com relação à “troca”, tanto a trocas afetivas quanto á trocas financeiras, traduzidas em metáforas como “eu quebrei a cara”, “eu poderia ter “virado o jogo” referindo-se ao investimento financeiro que fizera na relação amorosa com o seu parceiro. Tal investimento seria uma forma de burlar a solidão. “Eu quero uma pessoa para ficar comigo, que esteja interessado em mim[...] se não for assim, eu chego a conclusão que eu funciono melhor sozinha”. Ou então no figura do “gigolô”, do “homem encostado”, “que só quer se relacionar com mulheres com poder aquisitivo”, e da falta de responsabilidade paterna.

Estas razões teriam contribuído para a solidão entre as mulheres desse grupo, isso se traduziu na separação conjugal, geralmente partindo das decisões das esposas, no dizer de uma informante “eu mandei ele pegar a pista”, referindo-se ao término da relação; ou então, em expressões como “ele não participava, não ligava para os filhos, eu é que era mãe e pai ao mesmo tempo”.

O conceito de solidão foi entremeado pelos conflitos de gênero relacionado com a questão da maternidade e do abandono, sinalizadas em expressões como “é muito difícil ser mãe solteira [...] “eu não gosto de ficar só” “eu tenho que me virar sozinha, criar minha filha, sozinha, só isso” “ele me abandonou”. Estas expressões também foram entendidas como signos de empoderamento, á medida que as informantes que são mães e chefes de família vêem na ausência de um parceiro, o outro lado positivo de sua solidão. Em elaborações como “eu sou a chefe da família”, “eu quem sustento a minha família sozinha”, “eu comprei a minha casa sozinha, com muito sacrifício”, “mesmo sozinha, eu estou bem”.

À classe e a raciliação. Estas categorizações foram informadas através de significados das escolhas de homens e mulheres pautadas em distintivos raciais e sexuais. Tais elaborações foram marcadas pelos signos corporais: “era o estereótipo da mulher negra prostituta que tá com o gringo para se dar bem”.

Ou então, a solidão foi sinalizada como um signo de revolta, rebeldia do corpo contra a violência sexual e física na rua e no trabalho: “eu não vir aqui para vender o meu corpo” ou quando afirma que “vou exigir os meus direitos”. “o namorado dela, bate nela, e aí eu fico com medo de arrumar um cara desse e aí? Se ele fizer a mesma coisa comigo? Prefiro ficar sozinha”.

A solidão foi percebida, também, de forma positiva, ela não representou apenas sofrimento, desilusão, abandono nas narrativas das informantes. Percebi que seu significado é diverso. Trafega em várias redes sociais através dos corpos. Esse tráfico foi materializado em novas conceituações e vivências das informantes, na forma como re-conceitualizaram esse sentimento e nos seus projetos de vida.

As mulheres não-ativistas ressignificaram a solidão, através de novas relações sociais e afetivas construídas no trabalho, na realização profissional, nas redes de amizade, na religião, no lazer, na família, na educação, na maternidade e na corporalidade. Na fala de uma informante, trabalhadora doméstica “estou só, sou gorda, negra, mas me sinto bonita, amo a vida, visto tudo, inclusive maiô para ir á praia, entro em qualquer lugar de cabeça erguida, adoro meu cabelo “duro”, estou pronta para a vida e aberta ao amor”. (Ver gráfico 2, em anexo)

Por último, posso afirmar que as mulheres negras investigadas, dos dois grupos estudados, tentaram burlar a solidão, isto é, a ausência de parceiros, atribuindo-lhes significações produzidas numa rede de emaranhados de categorias que denotam maneiras de pensar e de negociar às suas escolhas, na busca por outros caminhos, novos espaços sociais. Esses espaços se materializaram no trabalho, na família, na política, na comunidade, no bairro, na escola, no sindicato, na religião; produziram novas redes de relações sociais, redefinindo-as, quebrando tabus, lutando contra a opressão, politizando os seus corpos por meio de novos contextos corporificados.

A solidão foi lida, na maioria das vezes, por essas mulheres, como um signo de libertação e não de submissão como quer o “feminismo” descontextualizado, que insiste em negar as diversas experiências (sociais e afetivas) dos sujeitos e de seus corpos, que nem sempre são “brancos de classe média e heterossexual”. A solidão é uma categoria ambígua, circulante. Ela é um signo “público” no dizer de Geertz⁴¹⁵, informa diversas relações de dominação, constituídas nas histórias dos corpos negros-femininos, jovens, pobres, idosos, sexuados, gordos, magros, escuros, claros, masculinizados, feminilizados, explorados, assediados, violados, disciplinado e revoltado! Como demonstra Michele Rosaldo⁴¹⁶, as emoções são *embodied thoughts*, isto é, pensamentos incorporados. As mulheres negras (nós) têm muito que desafiar o imaginário social: “branca para casar, mulata para f.... e negra para trabalhar”.

⁴¹⁵ Geertz (1989)

⁴¹⁶ Rosaldo (1984)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIER, M. O sexo da pobreza: homens, mulheres e famílias numa avenida em Salvador da Bahia, *Tempo Social* (Universidade de São Paulo) vol.2, nº 2, 1990.

ALMADA, Sandra. *Damas Negras* - Chica Xavier, Léa Garcia, Ruth de Sousa, Zezé Motta, Rio de Janeiro: MAUAD, 1995.

ALMEIDA, Heloisa Buarque de. Mulher em campo: reflexões sobre a experiência etnográfica, in: Almeida et alii (orgs.). *Gênero em Matizes*, Bragança Paulista: CDPAH, 2002; pp.49-80.

ALMEIDA, P.C. Gravidez na adolescência em grupos populares urbanos: concepções de idade e maternidade in: Almeida, Heloisa Buarque de et alii.(orgs). *Gênero em Matizes*, São Paulo: CDPAH, 2002, pp.177-212.

ARÁUJO, Ricardo. *Guerra e Paz: Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, Rio de Janeiro: Ed 34, 1994.

ARDITI, Jorge. Analítica de la Pós – Modernidad (prefácio) in: Haraway, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres – la reinvenção de la naturaleza-*, Madrid, 1991.

ÁRIES, Philippe. *O amor no casamento*. In: Áries, P.e Béjin, A. (orgs.). *Sexualidades ocidentais*, São Paulo: Brasiliense, 1985.

AZEVEDO, Thales de. *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social*, 2ª edição.Salvador: EDUFBA, 1996 [1955].

BACELAR, Jéferson. *Etnicidade: ser negro em Salvador*, Salvador: PENBA, IANAMÁ, 1989.

BAIROS, Luíza. Nossos feminismos revisitados, *Revista Estudos Feministas*, V.3, nº 2 , IFCS / UFRJ, R.J, 1995.

_____. Mulher negra: o reforço da subordinação. In: João José Reis (org.). *Escravidão e invenção da da liberdade*, Estudos sobre o negro no Brasil, São Paulo: Brasiliense, 1988.

BANTON, Michael. *A idéia de raça*, Lisboa: PT Edições 70, 1977.

_____. *Racial and ethnic competition*. London: Cambridge University Press, 1983.

BARROS, Zelinda dos Santos. *Casais inter-raciais e suas representações acerca de raça*. (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2003).

BASTOS, Elide. *Gilberto Freyre e a Formação da Sociedade Brasileira* (Tese de Doutorado, PUC, 1986).

BARTH, Frederick. *Ethnic groups and boundaries*, Boston, Little, Brown and co, 1969.

BERQUÓ, E. *Nupcialidade da população negra no Brasil*. Campinas: NEPO /UNICAMP, 1987.

BERTAUX, Daniel. *Les récits de vie*, Nathan, Paris, 2001.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas – sobre a teoria da ação*, Campinas: Papirus, 1996.

_____. *O poder simbólico*, Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

_____. *Le bal des célibataires: crise de la société paysanne em Béarn*, Paris: Éditions du Seuil, mars, 2002.

_____. Efeitos de lugar in: Bourdieu (org.). *A Miséria do Mundo*, Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

_____. L'illusion biographique, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n 62/ 63, juin, 1986, Paris.

BOZON et HERANT. *La découverte du conjoint. Les scenes de rencontre dans l'espace social*. Population, Paris: INED, 1988.

BOZON, Michel. Sexualidade e conjugalidade: a redefinição das relações de gênero na França contemporânea, tradução: Cadernos Pagu, in: Gregori, Maria Filomena (org.). *Erotismo, prazer e perigo*, Cadernos Pagu, (20) 2003: pp.131-156.

BROOKSHAW, David. *Raça e cor na literatura brasileira*, Mercado Aberto, Porto Alegre, 1983.

BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge, 1990.

CARNEIRO, Suely. Gênero, Raça e Ascensão Social, *Estudos Feministas*, V-3, nº 02, 1995.

CASTRO, E.B V de & ARAÚJO, B de. Romeu e Julieta e a origem do Estado in: Velho, G. (org), *Arte & Sociedade: ensaios de sociologia da arte*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

CASTRO, M.G. *Famly, gender and work: the case of female heads of household in Brazil* (Sao Paulo and Bahia-1950 / 1980) Gainesville, Flórida: University of Florida, 1989.

_____. *Alquimia de categorias sociais na produção de sujeitos políticos* (Gênero, raça e geração entre líderes do sindicato de trabalhadores domésticos em Salvador), XV Encontro Anual da ANPOCS, GT “Relações Sociais de Gênero”, Caxambu, MG, 1991.

CALDEIRA, Tereza P. A presença do autor e a pós-modernidade, *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, nº 21, 1988.

CAMARGO, Aspásia et alli . *Histórias de vida na América Latina*, Bib, R.S, nº 16, 2º semestre, 1983.

CAULFIED, Sueann. Raça, sexo e casamento: crimes sexuais no Rio de Janeiro, 1918-1940, *Afro-Ásia*, 18 (1996),p.125-164.

COLLINS, Patrícia Hill. The social Construction of Black Feminist Thought, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 14, nº 04, 1989.

CORREIA, Mariza. *As Ilusões de liberdade: a escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*, 2ª edição, Bragança Paulista, FAPESP / EDUSF, 2003.

_____. O Mistério dos Orixás e das Bonecas: raça e gênero na Antropologia brasileira in: *Antropólogos & Antropologia*, Editora UFMG, Belo Horizonte, 2003.

_____. Sobre a invenção da mulata. *Cadernos Pagu* (6/7) 1996, PP.35-50

COSTA, Livia Alessandra Fialho da. *A construção sócio-cultural das emoções: a experiência da tristeza entre mulheres de camada popular urbana* (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1996).

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero, *Estudos Feministas* (01) 2002. pp.171-263.

CRESSANGES, Jeanne. *Seules - enquête sur la solitude féminine*, Editions Français Baurin, Paris, 1992.

DAMATTA, Roberto. “Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira” in: (DaMatta). *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*, Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DAMASCENO, Caetana Maria. Em casa de enforcado não se fala em corda: notas sobre a construção social da “boa” aparência no Brasil. In: Guimarães, Antônio Sérgio Alfredo; Huntley, Lynn (orgs.). *Tirando a Máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, pp.165-199.

DANTAS, Paulo Santos. *Construção de identidade negra e estratégias de poder: o Movimento Negro sergipano na década de 1990*. (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2003).

DEBERT, Guita G. Problemas relativos à utilização da história de vida e história Oral in: Cardoso (org.). *A Aventura Antropológica – Teoria e Pesquisa*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

DOMÉSTICAS - o filme. Dirigido por Fernando Meirelles e Nando Olival, baseado na peça “Domésticas” de Renato Melo, S.Paulo, 2001.

DUMONT, L. *Introduction à deux théories d’anthropologie*. Paris: Mouton, 1971.

ELIAS, Norbert. *A Solidão dos Moribundos* -seguidos de “Envelhecer e morrer”, Rio de Janeiro: Jorge Zahar: 2001.

FANON, Franz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*, tradução de Maria Adriana da Silva Caldas, Ed. Fator, Rio de Janeiro, 1983.

FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, volume 2, 3ª edição, São Paulo Ática, 1978 [1965].

FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité I: la volonté de savoir*.Paris: Galimard, 1976..

FRANCHETTO, Bruna; Cavalcanti; HEILBORN, Maria.L .*Antropologia e Feminismo*. Perspectivas Antropológicas da Mulher, n.1.Rio de Janeiro:Zahar, 1981.

FRAZIER, F.*The Negro famly in the United States*.Chicago: Unkiversety of Chicago Press, 1966 [1939]

FREYRE, G. *Casa Grande & Senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal, 30ª edição, Rio de Janeiro: Record, 1995 [1933].

FRY, Peter. O que a Cinderela negra tema dizer sobre a “política racial” no Brasil, Revista USP, (28), dez/fev, 1995/96, pp.122-135.

FIGUEIREDO, A. *Novas Elites de Cor*: estudo sobre os profissionais liberais negros de Salvador, São Paulo: UCAM/ANNA BLUME, 2002.

_____. Fora do jogo: a exeperiência dos negros na classe média brasileira, *Cadernos Pagu* (23), julho-dezembro de 2004, pp.199-228.

FILHO, Antônio Jonas Dias. As mulatas que não estão no mapa, *Cadernos Pagu* (6/7), 1996: pp.51-66.

GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. *Nova Luz Sobre a Antropologia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. *O Saber Local*, 8ª edição, Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

GIDDENS, A. *A Transformação da Intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*.S.Paulo: editora UNESP, 1993.

_____. *As Consequêncisa da Modernidade*, São Paulo: UNESP, 1991.

GIACOMINI, Sônia Maria. Ser escrava no Brasil, Revista *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 15, Rio de Janeiro, 1998, pp.145-170.

GOMES, Nilma Lino. Gilberto Freyre e a *nova história*: uma aproximação possível in: Schwarcz e Gomes (orgs.). *Antropologia e História –debate em região de fronteira*, ed.Autêntica, Belo Horizonte, 2000.

_____. *A Mulher Negra que vi de Perto*: o processo de construção da identidade racial de professoras negras, Belo Horizonte: Mazza Edições, 1995.

_____. *Sem Perder a Raiz*: corpo e cabelo como identidade negra, Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GONÇALVES, Eliane. “*Vidas no Singular*”: noções sobre “mulheres “sós” no Brasil contemporâneo. (Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2007).

GONZALES, Lélia. *O Papel da Mulher Negra na Sociedade Brasileira*: uma abordagem político-econômica: Los Angeles: mimeografado,1979.

_____. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira in: *Movimentos Sociais Urbanos, Minorias Étnicas e Outros Estudos*.Ciências Sociais Hoje, ANPOCS, 1982.[1980]

GROZ, Elizabeth. Corpos Reconfigurados, *Cadernos Pagu* (14) 2000,:pp.45-86.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. Cor, classes e status nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia, 1940-1960. In: Maio e Santos (orgs.). *Raça, Ciência e Sociedade no Brasil*, Rio de Janeiro: Fiocruz / Centro Cultural do Banco do Brasil, 1996.

_____. Raça e os Estudos de Relações Raciais no Brasil, *Novos Estudos CEBRAP*, nº 54, julho de 1999.

_____.Combatendo o racismo: Brasil, África do Sul e Estados Unidos, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, V.14, nº 39, fevereiro de 1991, pp.104-117.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro -7ª ed.-Rio de Janeiro:DP&A, 2003.

HARAWAY, D. J.a *Ciência, Cyborgs y Mujeres*. La reinvenición de la naturaleza., Madrid: Cátedra, Universitat de València e Instituto de la Mujer, 1991.

_____.Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial, tradução de Mariza Corrêa, *Cadernos Pagu*, n 5, 1995.

HASENBALG, Carlos. *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

HERSKOVITS, M. The Negro family in Bahia: a problem in method. , v 7.8, American Sociological Review, 1943.

HITA, M. G. Igualdade, identidade e diferença(s): Feminismo na reinvenção de sujeitos. In: ALMEIDA, H et alli. *Gênero em matizes*. Bragança Paulista: CDPAH, 2002.

HITA-DUSSEL, M.G. *As Casas das Mães sem Terreiro: etnografia de modelo familiar matriarcal em um bairro popular negro da cidade de Salvador*. (Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2004).

HOOKS, b. *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. London, Turnaround Press, 1991.

_____. *Intelectuais Negras*. Revista *Estudos Feministas*, V.3, nº 2 , 1995.

_____. *Talking. Back. Thinking Feminist, Thinking Black*. Boston, MA: South End Press, 1989.

_____. Vivendo de amor. In: Werneck, J. *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2000, P.197.

KOFES, Suely. *Categorias Analítica e Empírica: Gênero e Mulher: disjunções, conjunções e mediações*, Cadernos PAGU / UNICAMP, nº 01, 1993.

_____. *Mulher, Mulheres: diferenças e identidade nas armadilhas da igualdade e desigualdade: interação e relação entre patroas e empregadas domésticas*. (Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 1990).

_____. Experiencias sociales, interpretaciones individuales: posibilidad y limites de las historias de vida en las Ciencias Sociales in: *Los Usos De La Historia De Vida En Las Ciencias Sociales – I*, (coords.) Lulle, Vargas y Zamudio, IFEA, ANTHROPOS, 1998.

_____. *Uma Trajetória, em Narrativas*. (Tese de Livre Docência, UNICAMP, 1998).

LANDES, R. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967 [1947]

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero, in: Buarque de Hollanda, H. (org.). *Tendências e Impasses. O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LIMA, Márcia. Trajetória Educacional e Realização Sócio-Econômica das Mulheres Negras. Revista *Estudos Feministas*, IFCS, UERJ, V.3/ nº 2 , Rio de Janeiro, 1995.

LUTZ, C & WHITE, G. The Anthropology of emotions, *Annual Reviews Anthropol*, 1986.

MaCCORMACK, C.P. and STRATHER, M (Ed.). *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

MACÊDO, Márcia dos Santos. “*Tecendo os Fios e Segurando as Pontas*”: trajetórias e experiências entre mulheres chefes de família em Salvador, (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1999).

MAC DOWEL dos SANTOS, Maria C. Quem pode falar, onde e como? *Cadernos Pagu* (5) 1995. pp.7-41.

MALDONATO-TORRES, Nelson. Pensamento Crítico Desde a Subalteridade: os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das Ciências Sociais no século XXI, *Afro-Ásia*, 34 (2006), 105-129.

MALINOWSKI, B. *Los Argonautas del Pacífico Occidental* – un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica, Ediciones península, Barcelona, 1973.

MATTOSO, Kátia. *A Cidade de Salvador*. Bahia. Século XIX - Uma província no Império, 2ª edição, editora, Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1992, p.120.

MAUSS, M. L’expression obligatoire des sentiments. *Essais de Sociologie*, Éditions de Minuit, 1968, 1969, Paris.

MICHEL André. *Sociologie de la Famille et du Mariage*. Paris, Puf, 1986.

MONTEIRO, M. Sujeito, gênero e masculinidade in: Almeida, Heloisa Buarque de et alli (orgs). *Gênero em Matizes*, São Paulo: CDPAH, p.243-262, 2002.

MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO (1978-1988) *10 Anos de Luta Contra o Racismo*. São Paulo: Confraria do Livro, 1988.

MOORE, Henrietta. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência, Campinas: *Cadernos Pagu*, 2000 (14).

MOREIRA, D & SOBRINHO, A. O homem negro e a rejeição da mulher negra in: Costa et al. (orgs) *Alternativas Escassas: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina*: S. Paulo: Editora 34, FCC, p.81-107, 1994.

MOREIRA, Núbia Regina. *O Feminismo Negro Brasileiro*: um estudo do Movimento de Mulheres Negras no Rio de Janeiro e São Paulo (Dissertação de Mestrado, IFCH/UNICAMP, 2007).

MOUTINHO, Laura. *Razão, “Cor” e Desejo* – uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul, São Paulo: UNESP, 2004.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil* – identidade nacional versus identidade negra, Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

OLIVEIRA, Lúcia Helena; Porcaro, Rosa Maria e Araújo, Teresa Cristina N. *O lugar do negro na força de trabalho*. Rio de Janeiro: IBGE; 1985;

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. *Trabalho das Mulheres: o ‘jogo’ das diferenças* – um estudo de caso sobre o trabalho feminino no Pólo Industrial Baiano (Tese de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1998.).

_____. Uma caracterização do trabalho feminino no Pólo Industrial de Camaçari, na Bahia in: *Ritos, Mitos e Fatos, Mulher, Gênero, na Bahia*, Costa e Alves, (orgs) Coleção Bahianas, nº 01, NEIM, UFBA, 1997.

_____. Raça, gênero e política na trajetória de uma mulher negra chamada Zeferina. In: Almeida et ali(orgs.). *Gênero em matizes*, São Paulo: CDPAH/ EDUSF, 2002. pp.263-84.

_____. Ana Cláudia Lemos. Raça, gênero e escolhas afetivas: uma abordagem preliminar sobre solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia, *Temáticas*, Campinas, 11(21/22): 11-48, jan./dez.2003, pp.11-48.

_____. Raça, gênero e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das Ciências Sociais brasileiras - um diálogo com o tema. *Afro-Ásia*, 34 (2006), pp.153-188.

PAISINI, Elisiane. Prostituição e diferenças Sociais in: Almeida, Heloisa Buarque de e et ali (orgs.). *Gênero em matizes*, Bragança Paulista:CDPAH, EDUSF, 2002.

PEREIRA, João Baptista Borges. As relações entre a academia e a militância negra in: Bacelar e Caroso (orgs.). *Brasil: um país de negros?* Rio de Janeiro: Pallas, Salvador, Ba: CEAQ, 1999.

PIERSON, D. *Branços e Pretos na Bahia* – estudo de contato racial. São Paulo:Ed.Nacional, 1971 [1940].

PINHO, Osmundo de Araújo. O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação, *Cadernos Pagu* (23), julho-dezembro de 2004, pp 89-119.

_____. Etnografias do *brau*: corpo, masculinidade e raça na reafirmação em Salvador, *Estudos Feministas* (v.13, n.1), 2005.

PISCITELLI, Adriana. “Sexo tropical”: comentários sobre gênero e “raça” em alguns textos da mídia brasileira, *Cadernos Pagu* (6/7), 1996: pp.10-33.

POUTGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*: São Paulo: UNESP, 1998.

RAMIREZ, Martha C. Do centro à periferia :os diversos lugares da reprodução nas teorias de gênero in: Almeida, Heloisa Buarque de et al.(orgs).*Gênero em Matizes*, São Paulo: CDPAH/EDUSF, p.115-152, 2002.

REIS, Isabel C.Ferreira dos. *Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*, Salvador: Centro de Estudos Baianos, UFBa, 2001.

_____. “A família negra no tempo da escravidão: Bahia, 1850-1888” (Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2007).

REIS João José. *Rebelião Escrava no Brasil - a história do levante dos Malês em 1835*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REVISTA RAÇA BRASIL. Ano – 1, nº 2, p.14, outubro de 1996.

RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*, Companhia de Letras, S.Paulo, 1935.

ROSALDO, Michelle. Toward na Anthropology of self and feeling in Shweder, R.A and Levine,R.A .(eds.) *Culture Theory- Essays on Mind, Self , and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

_____.*Knowledge and Passion: Ilongot notions of self*, Cambridge University Press, 1980.

SANSONE, Lívio. Cor, classe e modernidade em duas áreas da Bahia (algumas primeiras impressões), *Estudos Afro-Asiáticos* (23): 143-173, dez. de 1992.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O Poder da Cultura e a Cultura no Poder*, Salvador: EDUFBA: 2005.

SANTOS, Martha Rocha dos. *Arranjos familiares e desigualdades raciais entre trabalhadores em Salvador e Região Metropolitana* (1987-1989). (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1996).

_____.Padrões de Organização familiar em Salvador e na RMS: as famílias chefiadas por mulheres.*Revista Bahia: Análise & Dados*, Salvador, V.7. N 2, Setembro de 1997.

SANTOS, Nilo R dos. *Mercado Informal e Etnia*.Salvador: CRAES, 2000.

SCALON, M.C.R da C. Cor e seletividade conjugal no Brasil, *Estudos Afro-Asiáticos*, (23)17-36, dezembro de 1992.

SCHWARCZ, Lilia M. *O Espetáculo das Raças*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, 16 (2): 5-22, jul / dez, 1990.

SEGURA-RAMIREZ, Hecthor. Gênero e raça em Casa Grande & Senzala e “democracia racial” no Brasil contemporâneo, *Temáticas*, Campinas, 11 (21/22), jan./dez.2003.PP.127-158.

SENNET, Richard e FOUCAULT, Michel. Sexualidad y Soledad in: Abraham (org.). *Foucault y la ética*, editorial Biblos, Buenos Aires, 1988

SEYFERTH, Giralda. A Antropologia e a Teoria do Branqueamento da Raça no Brasil: a tese de João Batista de Lacerda, *Revista do Museu Paulista*, N.S, vol XXX, 1985.

SHILLING, C. Emotions, embodiment and the sensation of society, *Sociological Review*, 1997.

SILVA, Ana Célia da. *A Discriminação do negro no livro didático*, Salvador: CEAO, 1995.

SILVA, Francisco Cardoso da. *Construção e (des) construção de identidade racial em Salvador: MNU e Ilê Aiyê no combate ao racismo*. (Dissertação de Mestrado, Campina Grande, 2001).

SILVA, Jônatas C. da. História de Lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia. In Reis, João José (org.). *Escravidão e Invenção da Liberdade*. Estudos sobre o negro no Brasil, São Paulo: Brasiliense, 1988.

SILVA, Nelson do Valle. Distância social e casamento inter-racial no Brasil, *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n 14, p.54-83, 1987.

_____. Estabilidade temporal e diferenças regionais no casamento inter-racial no Brasil, *Estudos Afro-Asiáticos*, (21), dez 1991. pp.49-60.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Iyámi, Iyá, Agbás: dinâmica da espiritualidade feminina em templos afro-baianos, *Revista Estudos Feministas*, v.3/ nº 2 , Rio de Janeiro, 1995.

SLENES, Robert. W. *Na Senzala uma Flor*: as esperanças e recordações na formação da família escrava. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.

SOARES, C. *Mulher Negra na Bahia no Século XIX*. (Dissertação Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1994).

_____. *Mulher Negra na Bahia no Século XIX*, Salvador: EDUNEB, 2007.

SKIDMORE, Thomas E. O Brasil Visto de Fora, *Novos Estudos Cebrap*, nº 34, novembro de 1992, pp.49-62.

SOUZA, Érica R. de. Construindo “masculinidades femininas”: educação, corpo e violência na pré-adolescência in: Almeida et alli (orgs.). *Gênero em Matizes*, Bragança Paulista, São Paulo, 2002. pp.285-318.

SOUZA, Florentina da Silva. *Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU*, Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*, 2ª edição, Rio de Janeiro: Graaal, 1983.

STOLCKE, V. Sexo está para gênero assim como raça está para etnicidade? *Estudos Afro-Asiáticos*, 1991, pp.101-119.

STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift: problems with women and problems with society in Mélanesia*, Berkely: University of California Press, 1988.

TORRES, Anália. *Casamento: tempos, centramento, gerações e gênero* in: Motta (org.). Dossiê: Gênero, Idades, Gerações, Caderno CRH, v.17, n.42-set./dez.2004.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura- notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*, 5ª edição, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

VIANNA, Oliveira. *Raça e assimilação*. São Paulo: Companhia e Editora Nacional, 1932.

VIOTTI da COSTA, Emília. *Da senzala à colônia*, Editora UNESP, 3ª edição, São Paulo, 1998 [1966].

WOORTMANN, klaas. *A Família das mulheres*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1987.

ZALUAR, Alba. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ANEXOS

ANEXO A: PERFIL SÓCIO-ECONÔMICO DAS ENTREVISTADAS

1.Nome ou apelido:

2.Idade:

3. Cor: ----- Raça-----

4.Estado conjugal:

5.Origem: cidade de nascimento: _____ urbano() rural ()

6.Se for de outra cidade, citar o ano que migrou (saiu) e data de chegada na cidade residente: _____ bairro/ ____ cidade em que mora _____

7.Formação educacional: não-estudou() ensino fundamental completo()incompleto ();
médio completo () médio incompleto () superior completo () incompleto () pós-
graduação completa, pós-graduação incompleta (), no caso de nível superior citar a área
de formação: _____

8.Profissão ou ocupação: _____ função _____ há quanto tempo exerce esta
ocupação? _____ Empresa pública ou privada? _____,
outros: _____ Profissão/ocupação dos pais: _____

9.Renda individual: de () 1 á 5 sl.mínimos () de 5 sls á 10 () de 10 á 15 () + de 15 sls()

10.Renda familiar: _____

11.Têm filhos? _____ quantos? ____ dependentes _____

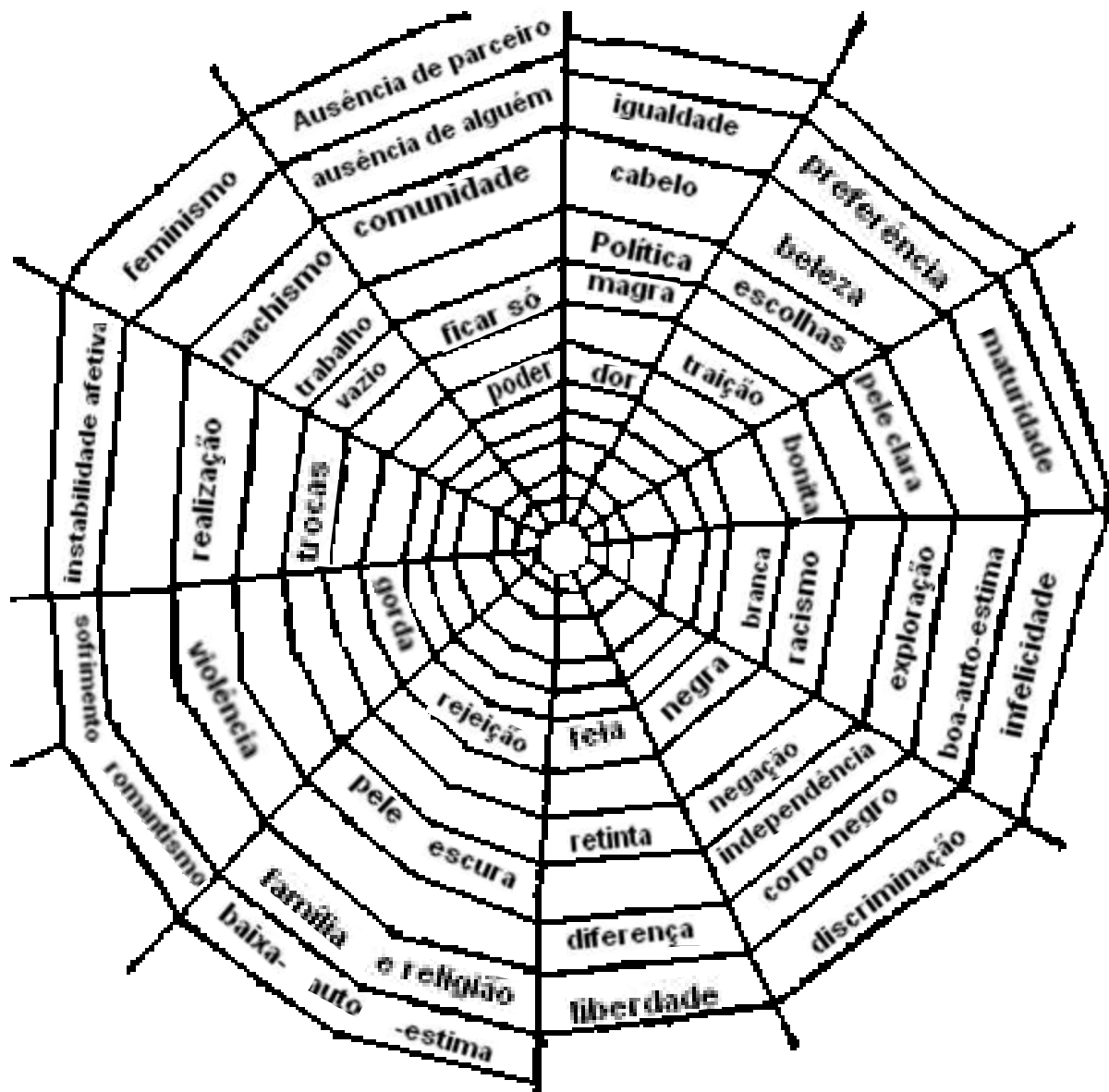
12. Religião ?

ANEXO B: ROTEIRO DE ENTREVISTA (GRUPO-1 e 2:)

- 1) Fale de sua origem familiar**
- 2) A escola:**
- 3)O Namoro na adolescência**
- 5)Sua relação com os amigos no bairro/ lazer**
- 6) Seu cotidiano no trabalho:**
- 7) Fale quando e como se inseriu no Movimento Social:**
- 8) Falar das experiências sexuais e afetivas;**
- 9) Falar dos ex-parceiros**
- 10) De estar só:**
- 11) Fale do que gosta de fazer quando estar só;**
- 12) Fale dos seus projetos futuros.**

ANEXO C: TEIAS DE SIGNIFICADOS DE SOLIDÃO

Ativistas



ANEXO D: TEIAS DE SIGNIFICADOS: OS SENTIDOS ATRIBUIDOS À SOLIDÃO

Não Ativista

